Supplemente

zu

Fr. v. Schlegel's

sämmtlichen Werken.

In vier Theilen.

Vierter Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Friedrich Schlegel's
Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.

Herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Vierter Theil,

enthaltend des zweiten Bandes zweite Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Supplemente

zu

Fried. v. Schlegel's

sämmtlichen Werken.

Vierter Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Vorerinnerung
zum zweiten Bande.

In der Ankündigung gegenwärtiger Vorlesungen und Fragmente wurde bemerkt:

„Diese Vorlesungen öffentlich zu machen, hat Friedrich Schlegel niemals aufgegeben, er deutet auf sie hin in der Vorrede zur Philosophie und Geschichte S. X. und auch in den späteren Jahrgängen seines Nachlasses kommen ausdrücklich Hinweisungen auf deren Stellung zu andern philosophischen Arbeiten vor; die **Philosophie des Lebens** sollte dazu vorbereiten, wie er dann auch wirklich die dazu gehörigen Aufgaben in einem Brief an den Herausgeber Vorarbeiten in den Fundamenten nennt. In welcher Art er demgemäß die Ueberarbeitung der Cölnischen Vorlesungen ausgeführt haben mögte, wird vom Herausgeber aus näherer Kenntniß der Intentionen des Verfassers in kurzen Noten und Erläuterungen angedeutet, auch die hie und da erforderlichen Berichtigungen einzelner Gesichtspunkte gegeben werden."

In diesem Sinn ist die Redaction behandelt worden und wir glauben, den Forderungen, welche unser

verewigter Freund an sich selbst gemacht haben würde, einigermaßen entsprochen zu haben. Was überflüssig und bloße Wiederholung war, wurde übergangen; was zu Mißverständnissen hätte Veranlassung geben können, wurde vermieden oder dem Sinne und der Absicht des Urhebers gemäß aus dessen Entwürfen, so wie aus vielen Fragmenten, die sich in der Zeit jener Vorlesungen ausführlich über dergleichen aussprechen, berichtigt und sicher gestellt, so daß wir glauben dürfen, unser seliger Freund würde diesem Verfahren zustimmen, wenn er noch unter uns wäre; vielleicht wohl mehr, als mancher noch Lebende, der, ohne die Schwierigkeit der Sache und die Mühe und Genauigkeit, welche ihre Behandlung fordert, zu kennen, sich ein Urtheil über die Art dieser Behandlung zutraut, aber sich wohl gehütet haben würde, selbst Hand an das Werk zu legen. Indessen der Weltlauf bringt ja solches mit sich.

Was die Fragmente von der ersten Epoche bis zum Jahr 1818 betrifft, so ist hier noch zu erinnern, daß aus jeder Epoche Charakteristisches ausgewählt wurde, um insbesondere die einer jeden eigenthümliche philosophisch-kritische Betrachtungsweise Fr. Schlegels zu bezeichnen. Es konnte daher nicht vermieden werden, insbesondere aus der ersten Epoche manches scharfe Urtheil über diese oder jene Richtung der damaligen Philosophie mitzutheilen, was sich jedoch in späteren Kritiken über dieselbigen Gegenstände schon längst genugsam gemildert und mit größerer Reife ausgesprochen hat. Die schärfsten und härtesten haben wir, wenn sie später nicht ebenso berichtigt und gemildert von ihm öffentlich gemacht wurden,

lieber ganz übergangen; denn wir glauben, daß, was der Urtheilende bloß für sich und wohl auch manchmal in Augenblicken ungünstigerer Stimmung niedergeschrieben, oder in vertraulichen Gesprächen geäußert, aber öffentlich nicht weiter besprochen hat, auch ihm allein oder seinen vertrautern Freunden und nicht dem Publikum angehöre. Daß die hier mitgetheilten Fragmente mit dem Jahr 1818 schließen, liegt theils im Mangel an Raum, da die Vorlesungen eine größere Bogenzahl füllten, als vorauszusehen war, theils auch darin, daß vieles aus den Jahresheften 1818 bis 1828 schon in den während dieses Zeitraums öffentlich erschienenen Werken benutzt ist. Indessen ist außerdem noch so vieles übrig, was in Bezug auf Dogmatik, Exegese des A. und N. Testamentes und christliche Moral, so wie auf philosophische Kritik, christliche Naturphilosophie und Metaphysik von so reellem Interesse ist, daß es mir leid thut, für diesen Augenblick nichts davon mittheilen zu können; es soll aber am guten Willen hiezu nicht fehlen, wenn sich Gönner und Freunde eines solchen weiteren Unternehmens finden. Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß unter diesen Fragmenten, besonders aus den spätesten Jahresheften, eine ansehnliche Zahl von einem Inhalt ist, der erst nach gegenwärtigen Mittheilungen richtig verstanden werden dürfte, da in vielen ausführlichern Fragmenten, die fast kleine Abhandlungen zu nennen sind, die höchsten Interessen des religiösen und politischen Lebens der Gegenwart und Zukunft mit scharfem und tiefem Blick aufgefaßt und mit divinatorischem, ja nicht selten mit prophetischem Geist durchforscht sind, wozu dann eben ein vertraulicherer

Umgang mit den früheren und späteren Studien und Arbeiten Fr. Schlegel's vorausgesetzt wird. Nähme man dann bei etwa fortzusetzenden Mittheilungen den historischen und politischen Nachlaß noch hinzu, so würde nicht bloß der Reichthum dieses Geistes, sondern auch die Besonnenheit und Klarheit in Behandlung desselben und insbesondere auch die Sachkenntniß in Beziehung auf die großen Fragen, welche jetzt die Welt bewegen, bei allen Billigen und Gerechten Anerkennung finden.

W.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Vorerinnerung.	III
Propädeutik und Logik.	
I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.	3
II. Geschichte und Begriff der Logik.	17
Von der sokratischen und platonischen Logik.	28
Von der Logik des Aristoteles.	35
Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.	40
Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie.	41
Von der Logik der neuern Philosophie.	46
III. Darstellung der Logik.	
Erstes Hauptstück. Psychologie.	54
Von den verschiedenen Arten der Begriffe.	66
Von dem Ursprunge der Begriffe.	72
Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe.	77
Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.	83
Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen.	88
Prüfung der logischen Grundsätze.	89
Lehre von den Kategorien.	96
Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.	108
Von den genetischen Gesetzen.	115
Drittes Hauptstück. Syllogistik.	123
Von der natürlichen Gedankenfolge.	125

Seite

Vorläufige Erörterung von der künstlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier syllogistischen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.
Kritik der philosophischen Systeme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philosophie. 194
Von dem System des Realismus. 195
System der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus 209
System des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern.

Erstes Buch. Einleitung und historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.
1. Von der Einleitung zur Philosophie selbst. 235
2. Von der Kritik der Philosophie. 239
3. Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zu einander. 243
Von dem Empirismus. 244
Von dem Materialismus. 250
Von dem Skepticismus. 255
Von dem Pantheismus. 262
Von der intellectuellen Philosophie überhaupt. 270
Vom intellectuellen Dualismus. 274
Idealismus. 280
4. Von den wechselseitigen Verhältnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus. 292

Seite
Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik 303
Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung. — Die jonische Schule. 305
Philosophie der Pythagoräer. 335
Sokrates. 349
Philosophie des Plato. 361
Aristoteles. 386
Akademiker. 389
Epikuräer und Stoiker. 391
Die Alexandriner. 397
Die Scholastiker. 408
Die Mystiker. 419
Kritische Untersuchung der Logik. 493
Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie. (Vom H.) 508

Inhalt des zweiten Bandes.

Die Entwicklung der Philosophie.
Zweites, drittes und viertes Buch. Die Psychologie als Theorie des Bewußtseyns.
Erster Abschnitt. Theorie der Anschauung. 3
Zweiter Abschnitt. Theorie der Erinnerung des Verstandes. 34
Dritter Abschnitt. Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern. 87
Fünftes Buch. Theorie der Natur.
Einleitung. 110
Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik. 123
Theorie der Entstehung der Welt. 136
Sechstes Buch. Theorie des Menschen. 193
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit. 227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien. 254
Neuntes Buch. Die Moral. 278
Zehntes Buch. Natur- und Staatsrecht. 306
Von der Ehe. 350

	Seite
Elftes Buch. Politik.	354
Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß.	382
Anmerkungen zu dem II — XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom H.)	397
Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.	399
Fragmente.	
Zur Logik und Philosophie. 1796.	405
Kant. 1796.	411
Ueber Jacobi.	418
Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.	420
Fichte.	421
Für Fichte. An die Deutschen.	423
Zum Idealismus.	428
Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800 – 1803.	429
Fragmente aus den Jahren	
1805.	432
1806.	440
1810—1812.	454
1813.	472
1814.	480
1815.	486
1816.	492
1817.	497
1818.	500
Nachschrift des Herausgebers.	524

Die

Entwicklung der Philosophie.

Siebentes bis zwölftes Buch.

Fragmente.

Siebentes Buch.

Theorie der Gottheit.

Die Lehren von der **Offenbarung**, von der **Gottheit** und von der **Kirche** lassen sich in eine **Theorie der Gottheit** zusammenfassen, da diese in Allem der Hauptbegriff ist.

Wir haben gesehen, wie nicht nur das Allgemeine, Nothwendige im menschlichen Bewußtseyn, die Vernunft, durch Einwirkung eines höhern Geistes entstanden ist, sondern wie es auch zu dem letzten Zwecke des Menschen noch einer zweiten eigentlichen Offenbarung bedürfte, worin die Quelle alles Höhern im menschlichen Bewußtseyn zu suchen ist. Die Vernunft vermag auch in ihrer höchsten Verfeinerung sich nur zu einer negativen Idee des Unendlichen zu erheben.

Die Gottheit zeigte sich den Menschen, offenbarte ihnen ihr eignes Wesen. Dieser war der Inhalt der ersten **eigentlichen** Offenbarung. Nun finden wir aber, daß die Menschen diese durchgängig mißverstanden. Die älteste Philosophie ist durchaus mißverstandene Offenbarung. In der ältesten Religion, dem Systeme der Emanation, finden wir allerdings einen Begriff der Gottheit, den die Vernunft allein nicht aufzustellen vermochte. Allein in der Anwendung widerspricht dieser Begriff nicht nur sich selbst, sondern auch andern ewigen Wahrheiten.

Die Gottheit hatte sich den Menschen in ihrer Herrlichkeit geoffenbart, dies bezogen sie auf den gestirnten Himmel, den sie wenig kannten, und so entstanden dann jene groben Mißverständnisse und Entstellungen jener Offenbarung, die wir in den ältesten Traditionen und Mythologieen überall entdecken.

Die Offenbarung der Gottheit in ihrer Herrlichkeit konnte man mit der Unvollkommenheit der Welt nicht zusammenreimen, und verfiel daher auf die Emanation, d. h. auf den Austritt und die Entfernung der Dinge von Gott. Indessen ist der älteste Begriff der Gottheit, den wir in der Tradition vorfinden, der eines herrschenden, königlichen Ichs, eines allmächtigen Regenten und Vaters der Welt. Dieser Begriff ist keine Geburt der Vernunft; wollte man ihn blos so ansehen, so würden die Einwürfe des Atheisten schwer zu widerlegen seyn, da in der sogenannten Natur und Erfahrung nichts zu finden ist, was auf diesen Begriff mit Sicherheit führen könnte. Er beruht also blos auf Religion und Glauben.

Betrachten wir nun hier, was die Philosophie überhaupt für den Begriff der Gottheit gewährt, was aus unserer vorherigen Untersuchung sich auf diesen bezieht, und was in ihm philosophisch erkennbar und gewiß ist oder nicht.

Die erste Urquelle der Natur, die erste Stufe der Weltentwicklung, die Sehnsucht, ist die Mutter aller Dinge, der Uranfang alles Werdens, unendlich erhaben über den sinnlichen Augenschein der Natur, ein göttlich entzündeter und begeisteter Anfang.

Anmerk. Die göttliche Macht über die Natur, jedoch noch ohne den Begriff des Vaters und Herrschers gedacht, ist der Geist. Insofern kann man auch die erste Stufe eine begeistete nennen. Im Vater faßt sich das Göttliche in Eins, der Vater ist das Centrum des Ganzen, das Ich des Lichtes. Die Meinung, daß die drei Personen der Gottheit sich zwar in ihrer Wesenheit gleich, aber der Stufe ihrer Thätigkeit nach dem Eins subordinirt seyen, ist aus der neuplatonischen, plotinischen Philosophie her-

genommen, und kann auch nur nach einer realistischen Ansicht erklärt werden.

Der Begriff eines unendlichen Weltkönigs ist für die Sehnsucht nicht unmitttelbar zugänglich, sondern sie kann zunächst nur mit dem Begriffe des Geistes verbunden werden, der sie als den Anfang der Welt entzündet hat.

Die himmlische Luft oder das Licht, als das Princip der Vollendung und Verklärung aller Entwicklungen und Bildungen, könnte man als der Person des heiligen Geistes verbunden, gleichsam als Organon desselben in Beziehung auf die Natur und den Menschen betrachten.

Anmerk. Der heilige Geist ist die geistige Kraft, die vom Vater ausgeht, die ganze geistige Kraft Gottes; er ist auch das Licht, aber in den einzelnen Ausstrahlungen Gottes. Der Sohn ist der Abgesandte des Vaters, er hat sich aus Liebe aufgeopfert und erniedrigt, durch seine Verbindung mit dem irdischen Element wird er diesem adaequater. Darin besteht auch eigentlich sein Leiden. Das spielende Ringen, der Aether ist das umgebende himmlische Chaos, aber unvollendet, und insofern ist der Vater, von dem alle Vollendung herrührt, auch hier der Wirkung nach als der Mittelpunkt anzusehen. Die Liebe, als die Mutter aller Dinge, ist die erste und die letzte Stufe, insofern diese ja die vollendetste ist.

Der göttliche Geist ist demnach philosophisch schlechthin zunächst gewiß, verborgener aber der Vater, oder der allmächtige Weltherrscher und König. (i)

Ein Begriff, der, weil er mehr abgeleitet ist, auch nicht in dem Grade philosophisch gewiß ist, wie das Daseyn der Sehnsucht, und der sie entzündende himmlische Lichtgeist in seiner Erhabenheit über die Natur, ist der Begriff des Erdgeistes (1), als einer ganz geistigen, von der Centralkraft des siderischen Körpers ganz verschiedenen Kraft, die an diesen sich anschließt, und durch ihre wohlthätige Einwirkung seine Entwicklung und Bildung befördert und veredelt (2).

1) Anmerk. Dieser Begriff des Geistes der Erde

in der Philosophie entspricht jenem des Sohns in der Religion, da der Erdgeist und sein Anschließen an das irdische Element sich philosophisch nicht anders woher als aus Liebe und Mitleid erklären läßt. Für den Menschen ist er der erlösende Sohn, für die Erde der beseelende, ordnende Erdgeist, in dem wir athmen und leben, und der die schützende Macht gegen die Feindseligkeit des bösen Princips ist.

2) Anmerk. Die Einwirkungen des Erdgeistes auf das irdische Element sind durch das Sonnenlicht vermittelt. Das himmlische Licht erhalten wir durch das Medium der Sonne, das Licht von dieser durch das Medium der Atmosphäre. Am entferntesten und schwierigsten ist für die Philosophie der Begriff des Vaters, obgleich die gewöhnliche Philosophie nur auf diesen hinzuweisen pflegt, und zwar aus Gründen, wogegen freilich Sophisten und Atheisten freies Spiel haben.

Nach unserer Philosophie ist also der Begriff des göttlichen Geistes schlechthin gewiß, der Begriff des Sohnes im höchsten Grade wahrscheinlich, als volle Wahrheit offenbart er sich uns in der Geschichte. Der Begriff des Vaters ist der schwierigste, nur durch die Offenbarung verständlich, und die Philosophie kann hier für sich in der That nur die Möglichkeit eines herrschenden Weltkönigs zeigen, und die Stelle aufweisen, die er einnimmt in Beziehung auf die Welt; die Ueberzeugung von seiner lebendigen Wirklichkeit kann nur Sache der Religion seyn.

Bei der Forschung nach dem Vater läßt sich die Analogie anwenden von dem Verhältnisse der Sonne zu den übrigen Planeten. So wie die sämmtlichen Gestirne nicht einzeln bleiben, sondern um den schönsten und vollkommensten unter ihnen, der als Mittelpunkt sich darstellt, eine höhere Ordnung bilden, sich eine Sonne zum gemeinschaftlichen Beherrscher wählen, so folgen auch die höhern Geister, die aus der himmlischen Lichtwelt, aus Mitleid mit dem hülfsbedürftigen Elemente, sich trennen, gleichfalls einem Beherrscher und König in ihrer Mitte. (k) Doch muß hier ein anderes Verhältniß wie bei den Plane-

ten statt haben; da nämlich das Wesen der Lichtnatur in dem Streben nach unendlicher Fülle und Einheit zugleich besteht, so kann auch dieser Mittelpunkt für die gesammten himmlischen Geister nur Einer seyn. — Doch ist dies nur eine Analogie, die man ja nicht zu weit fortführen darf. Eine große Bestätigung unserer Annahme geht indessen aus folgender Betrachtung hervor, welche sich noch auf die Weltentwicklung und ihre Gesetze bezieht.

Die Stufe, auf die wir die Welt fortgeführt haben, und auf der wir die Welt selbst finden, ist die letzte vor ihrer endlichen Entwicklung und Auflösung. Wenn nun gleich in der Masse der Körper, in der Vollendung der Starrheit, Beharrlichkeit und Trägheit des irdischen Elements dieser Entwicklung große Hindernisse entgegenstehen, so ist doch die Kraft des himmlischen Elements unendlich stärker und größer, und es dürfte das Licht nur einen Augenblick seine Kraft auf einmal freilassen, so würde die Starrheit und Schwerfälligkeit des irdischen Elements plötzlich überwunden, seine Entwicklung äußerst beschleunigt und alles verklärt werden, was dazu fähig wäre; alles Unvollkommene, zur Verklärung noch nicht Reife würde aber freilich verschwinden und vergehen. Auf der Stufe also, worauf wir im Leben die Welt finden, ist es philosophisch höchst wahrscheinlich, daß die Weltentwicklung unendlich schnell ablaufen müßte. — Das beruhigende, sänftigende Anhalten der Natur- und Weltentwicklung führt uns auf den Begriff einer liebreichen Gottheit, wir können es nur aus der unendlichen Barmherzigkeit Gottes erklären, welche die Vernichtung der geringern Naturen nicht will, die Weltentwicklung anhält, um auch den Einzelnheiten Zeit zu lassen, bis zur höchsten Stufe der Vollendung durchzudringen.

Zur Erschaffung und Hervorbringung der Natur ist eine göttliche Kraft, ein göttlicher Geist nothwendig, aber nicht die Gottheit ihrer Wesenheit nach *) und im strengern Sinne des

*) Nämlich daß aus dieser Wesenheit selbst die Welt werde.

Wortes, wie sie im Begriff des Vaters aufgefaßt wird; diese wird erst philosophisch nothwendig durch den Bestand der Natur, welcher auf keine andere Weise zu erklären ist. So kommen wir auf den Begriff der Gottheit, als eines Königs des Lichtes, eines Vaters der Geister und Beherrschers der Welt. Die Philosophie kann diesem erhabenen Begriffe die schönste Deutung geben, ihm die höchste Stelle anweisen und als zusammenhängend mit der Sittlichkeit der Menschen ihn gegen alle Einwürfe vollkommen sichern. Daß er nicht aus der gemeinen Erfahrung der uns umgebenden Welt genommen sey, haben die Atheisten oft genug wiederholt und ist ganz einleuchtend; in welcher Gestalt er in der Tradition vorkomme, dies zu untersuchen, ist Sache der historischen Kritik.

Das Verhältniß dieses höchsten Princips zu den irdischen Naturen kann die Philosophie, so hart und streng auch viele den Begriff des Herrschers und Königs genommen haben, nicht anders bestimmen, wie jenes des Sohnes, ein Verhältniß des Mitleidens, der Barmherzigkeit, der Liebe. Zugleich erklärt sich auch hier das Verhältniß, welches die Religion für den höchsten Mittelpunkt und für den Mittler aufstellt

In wie weit kann das Prädicat des Schöpfers auf diesen philosophischen Begriff des Vaters, als des die Naturentwicklung aus Barmherzigkeit anhaltenden Weltherrschers, angewandt werden? — Die eigentliche Production ist dem Vater nicht beizulegen, sondern dem Geist. Die lebendige, erste Quelle aller Productivität, alles Werdens der Natur ist die Sehnsucht, die auch insofern die Mutter der Welt genannt werden kann. Aber in einer andern als dieser physikalischen Rücksicht kann dem Vater die Schöpfungskraft in jenem höhern Sinne beigelegt werden.

Anmerk. Sieht man den göttlichen Geist wirklich als den eigentlichen Weltschöpfer, als den Weltkünstler an, so ist es allerdings schwierig, die vielen Unvollkommenheiten, Fehler und scheinbar mißrathenen Versuche, die sich in der Natur so deutlich zu zeigen scheinen, zu erklären, ohne entweder der Weisheit und Güte oder der Macht Gottes zu

nahe zu treten. Als Product eines göttlichen Künstlers erscheint daher Vielen die Welt doch als ein halbmißlungenes Pfuschwerk; aber es ist der beschränkte Geist des Menschen, der solche Bedenklichkeiten aufbringt.

Nur das Göttliche und Himmlische, das Idealische in den irdischen Productionen kann als unvergänglich und ewig angesehen werden. Diese Idealisirung und Verklärung bestimmt der Vater; zwar nicht gegen die Freiheit, denn die Freiheit der Entwicklung muß den Einzelnheiten selbst überlassen bleiben, er aber beherrscht und dominirt sie. Er vollendet das Reelle in allen Wesen, bringt das Idealische in ihnen zur Reife, macht sie ihrem Ideale getreu und entsprechend.

Nach unserer philosophischen Ansicht folgen die Personen der Gottheit in anderer Ordnung, als in der Religion. Der Geist ist hier die erste, der Sohn die zweite, der Vater die dritte. Diese Ordnung wird in der Religion natürlich umgekehrt erscheinen, da das Philosophiren von der Sehnsucht nach der Fülle und der Begeisterung für den Endzweck, die Religion aber von der göttlichen Offenbarung ausgeht, die uns lehrt, daß wir nur durch den Sohn, als welcher uns der nächste ist, erst den Vater zu erkennen vermögen, und zwar so, daß uns der Sohn erscheint als das Niedere unter den Höhern, als der Abgeordnete des Vaters; den h. Geist lernen wir endlich durch diese beiden, den Sohn und den Vater, erkennen. — Doch der Vater muß noch in einer andern Rücksicht betrachtet werden, er ist als Weltkönig und Herrscher des Lichts auch Gesetzgeber, nur in welchem Sinne? — wird sich später noch zeigen.

Wir haben bis jetzt fünf Stufen der Weltentwicklung gefunden; der Mensch ist die fünfte Stufe. Die sechste ist auch schon berührt worden, wo von der Unsterblichkeit die Rede war. Hier war das Resultat: die höchste Stufe sey die Rückkehr in die göttliche Freiheit, der Mensch sey aber dazu noch zu irdisch und müsse, wenn gleich auch noch irdische, doch weit verklärtere Entwicklungen durchgehen. — In physikalischer Rücksicht könnte man die Sonne als eine Stufe ansehen, als in der Mitte

zwischen der irdischen und der Lichtwelt schwebend. Hier ist eine irdische Form, aber in unendlich höherer Ausbildung und Schönheit; ein verklärter Planet. Die siebente Stufe ist der Himmel, das Reich des Lichtes, der Liebe und der ewigen Seligkeit, die vollendete Welt in der unendlichen Fülle ihrer ganzen Entwicklung, wie sie in der ganzen Herrlichkeit, Fülle und Einheit Gottes selig ist.

Es läßt sich hier vielleicht noch die Frage aufwerfen: Wie kann je die unendliche Fülle erreicht werden, da jede Einzelnheit die Blüthe ihrer Individualität mitbringt, diese aber immer mehr und bis ins Unendliche weiter entwickelt werden kann? —

Hierauf ist zu erwiedern: die Fülle ist in allen Individualitäten unermeßlich, deswegen aber nicht schlechthin unendlich, unendlich ist nur die Fülle, wenn es keine Leere, keinen unerfüllten Raum mehr giebt. —

Was den Zeitpunkt betrifft, wann die siebente Stufe der Weltentwicklung erfolgt und die unendlich Fülle erreicht wird, so läßt sich dieser nicht angeben; man kann nur in Rücksicht der Metamorphose der Analogie nach sagen, daß die Sonnen den Uebergang zur Lichtwelt machen müssen, die unendliche Fülle also dann entstünde, wenn die Sonnen anfingen, sich in reines Licht aufzulösen.

Wenn die Sonnen und das Licht eins werden, ist die Welt vollendet.

Anmerk. Diese siebente Stufe der Weltentwicklung muß man sich nicht wie eine mathematische Progression denken, es gibt hier sehr viele Rückfälle. Auch wäre in dieser Progression das liebreiche Anhalten des Erdgeistes zur Ausführung seines Werkes nicht zu erklären, man stelle sie sich eher vor, wie eine dramatische Entwicklung.

Die ganze Weltentwicklung auf eine hypothetische Geschichte des Himmels und der Erde bezogen, würde jene alle sieben Stufen umfassen, diese aber nur drei, die vierte, fünfte, und zum Theil auch die sechste.

Die Geschichte der zweiten, dritten und siebenten Stufe wäre leicht in einen Begriff zu bringen, die der vierten, fünf-

ten und sechsten aber wegen der unermeßlichen Mannichfaltigkeit nicht zu erschöpfen; in unserer Construction haben wir nur einige wenige äußerst kleine Punkte davon berührt.

An die Idee der Gottheit schließt sich die Idee der Kirche zunächst an. Beruht alles Höhere im Menschen auf der positiven Idee der Gottheit, diese aber auf Offenbarung, welche, wie uns die Geschichte zeigt, mißverstanden und verloren werden kann, so macht schon die Fortpflanzung, die Entwicklung und Erhaltung der Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Bedeutung eine Vereinigung nöthig, die auf diesen Zweck geht. Die Kirche ist ein solcher von der Gottheit instituirter Bund unter den Menschen, wodurch die Offenbarung erhalten, lebendig fortgepflanzt und von allen Mißverständnissen gereinigt werden soll.

Indessen würde dies allein zur Erreichung des höchsten Zweckes des Menschen noch nicht hinreichen. Wenn auch das Ende wie der Anfang der Menschengeschichte übernatürlich und mystisch ist, so bleibt doch philosophisch gewiß, daß für die wahre Vollendung der Welt auf die Kraft und die thätige Mitwirkung des Menschen mitgerechnet ist; so gewiß als Kraft und Freiheit überall das Erste und Höchste ist. — Soll der Mensch auf der hohen Stufe, auf die ihn Offenbarung und Begeisterung erhoben haben, erhalten und in dem Streben nach seiner unendlichen Bestimmung kräftig unterstützt werden, so ist es nöthig, daß die Idee der letzten Weltentwicklung, der Vereinigung der Welt mit der göttlichen Ichheit, der Hoffnung des Himmels und der ewigen Seligkeit in ihrer ganzen Kraft und Klarheit aufgestellt und lebendig erhalten werden, damit der Mensch dieses letzte Ziel aller seiner Bestrebungen nie aus seinen Augen verliere, die hohe Würde seiner wesentlichen Bestimmung immer gegenwärtig habe, und in Glaube, Hoffnung und Liebe durch alle Mühseligkeiten und Beschwerden dieses irdischen Lebens mit freudigem Muthe zur ewigen Vollendung durchdringe.

Die Kirche hat also den zweifachen Zweck: die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten, und durch

Hoffnung und Weissagung des himmlischen, göttlichen Reiches den Menschen zur thätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes aufzufodern und zu stärken, und ihn so zu seiner höchsten Bestimmung zu führen.

Die Ahnung der unendlichen Fülle, des Himmels und der vollendeten Herrlichkeit Gottes ist zwar natürlich in dem Wesen des Bewußtseyns gegründet, aber auch nur als unbestimmte, dunkle Ahnung. Diese ist aber nur eine sehr schwache Triebfeder, die Thätigkeit des Menschen gegen die widerstrebende Macht irdischer Mühseligkeiten und Hindernisse, so wie gegen die Anfeindungen des bösen Princips anzuspornen und zu verstärken; dazu bedarf es eines höhern Anreizes und hier entspringt eine dritte Art übernatürlicher Einwirkung und Offenbarung: Eingebung, bestimmte Weissagung von dem zukünftigen Reiche Gottes und der letzten Weltentwicklung. Diese dritte Offenbarung, worauf die Religion uns hinweist, ist von der Philosophie vollkommen zu billigen — sie ist aller Analogie gemäß; wird das Entstehen alles Höhern im Menschen aus einer Offenbarung des Erdgeistes richtig befunden, so ist es auch wahrscheinlich und philosophisch anzunehmen, daß der Erdgeist, der an allen irdischen Dingen Theil nimmt, zur Offenbarung des letzten Endes der Weltentwicklung, wie die christliche Religion lehrt, Mensch werde.

Der Begriff der Kirche, als eines Organons des Wortes Gottes, eines Bedürfnisses, das sich auf den höchsten aller Zwecke bezieht und zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn und unter seinem Schutz und Einfluß steht, ist ein rein philosophischer Begriff. Wir finden ihn zuerst in der christlichen Kirche realisirt; wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, daß die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt.

Die Geschichte lehrt uns, Christus habe die Kirche gestiftet, und die Religion erkennt in ihm den sichtbar gewordenen sie regierenden Sohn Gottes. Gegen diesen Glauben kann die Philosophie nichts einwenden.

Die Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an allen irdischen Dingen ist philosophisch gewiß, und insofern auch die Möglichkeit der Menschwerdung oder wirklichen Erscheinung des Sohns auf Erden. — Gewisse wunderbare Begebenheiten, die uns die Geschichte der Religion aufzeigt, können wir nicht anders erklären, denn als Leitungen jenes göttlichen Geistes zu dem höchsten Zwecke. Was gäbe es aber für den Sohn Gottes auf Erden wohl für ein anderes Geschäft, als die Stiftung und Lenkung der Kirche?

Soweit Tradition und Geschichte reicht, finden wir, daß die erste Offenbarung durchgängig mißverstanden worden ist. Der göttliche Geist konnte sich dem Menschen wohl einen Augenblick in seiner Herrlichkeit zeigen, und ihm seine unendliche Natur offenbaren, allein der Abstand war zu groß, als daß der Mensch diesen erhabenen Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätte fassen und begreifen können, er mußte in dem beschränkten menschlichen Bewußtseyn immer wie ein Fremdling aus einer unbekannten Sphäre erscheinen, und bald verkannt und mißverstanden werden, gerade wie, um ein Gleichniß zu gebrauchen, gewisse Vorstellungen, die der Mensch durch seinen Umgang in den Thierseelen erzeugen kann, in diesen doch immer nur Fremdlinge bleiben und sobald das nähere Verhältniß aufhört, auch wieder verschwinden.

Anmerk. Es dürfte hier die Frage entstehen: mußten die Menschen die erste Offenbarung mißverstehen, oder war es ihre Schuld?

Antw. Gott offenbarte den ersten Menschen zunächst sich selbst, nicht das Innere der Natur, die sie selbst im Lichte seiner Offenbarung allmälig erkennen lernen und beherrschen sollten; er zeigte sich ihnen in seiner Allmacht und seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit. Dies bezogen die Menschen z. B. auf den gestirnten Himmel, den sie, wie die ganze Natur, noch nicht genügsam kannten, und so entstanden denn eine Menge grober Mißverständnisse, Verirrungen und Entstellungen. Sie haben meistens noch erhabene Ideen von der Gottheit, weil sie dieselbe aber nicht auf die Natur anzuwenden

wissen, erscheint ihnen diese dagegen, trotz der öffentlichen Vergötterung, doch im Grunde und in geheimen Lehren wieder als etwas höchst Schlechtes; so finden wir z. B. in der indischen Dreifaltigkeit einen erhabenen Begriff vom Vater des Weltalles; aber die übrige Erklärung, welche die Natur betrifft, ist ebenso unwürdig, indem sie der schöpferischen Kraft die zerstörende als gleich entgegensetzen — dieses Princip in der Gottheit ist wirklich der Tod und die Zerstörung; — ihre Ansicht der Natur ist überhaupt schrecklich. —

Sollte nun aber der Zweck der Menschheit erreicht werden, so ward hier eine zweite Offenbarung nöthig, indem der Mensch, da er seiner beschränkten Natur gemäß die erste mißverstanden hatte, aus diesen Mißverständnissen durch eigene Kraft sich gewiß nicht würde herausgehoben haben.

Durch dieses Bedürfniß einer zweiten Offenbarung wird die Erscheinung des Sohnes auf Erden philosophisch hinlänglich motivirt.

Anmerk. Auf den Einwurf: Wenn die Offenbarung mißverstanden ist, können wir sie nicht aus eigener Kraft wiederherstellen, weil sonst ja die Menschen auch ohne Beihülfe darauf hätten kommen müssen, — wäre also nicht vielmehr eine fortgehende Offenbarung anzunehmen? — steht folgendes zu antworten: Die Philosophie kann allerdings von einer mißverstandenen Offenbarung reden, sie kann zeigen, daß die Offenbarung mißverstanden ist, indem sie beweist, daß sie bei solcher irrthümlichen Auffassung sich selbst oder anderen ewigen Wahrheiten widerspreche. — Dies ist nur ein kritisches Verfahren, und der Irrthum kann wohl nicht über die Kritik erhaben seyn, die Philosophie thut aber auch weiter nichts, als zeigen, daß die Offenbarung mißverstanden worden; sie wiederherzustellen vermag sie nicht. — Es mußte also ein Sohn Gottes kommen, wenn die Reinigung der ersten Offenbarung von allen sie entstellenden Mißverständnissen erreicht und durch Stiftung der Kirche diese hergestellte Offenbarung in ihrer Reinheit

fortgepflanzt und durch Weissagung der letzten Weltentwicklung, Verkündigung des zukünftigen Reichs Gottes, und lebendige Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit die Menschen zu dem höchsten Ziele ihrer Bestimmung geleitet werden sollten. Eine fortgehende Offenbarung in dem Sinne der katholischen Kirche wäre an sich wohl anzunehmen. Es würde dies vollkommen mit der beständigen Theilnahme des göttlichen Sohnes an den menschlichen Begebenheiten übereinstimmen. —

Die Kirche ist ein Bündniß, das sich zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn. Dieser Begriff ist philosophisch ganz richtig. Das historische Factum aber, und daß Christus wirklich der Sohn Gottes sey, zu entscheiden, ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Religion und der Geschichte. So wie sich die allgemeine, unbestimmte Ahnung verhält gegen die specielle bestimmte Weissagung, so verhält sich die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit der Erscheinung des göttlichen Sohnes. Jene wird von der Philosophie vollkommen dargethan, diese aber liegt nicht in ihrer Sphäre. —

Wir müssen nun noch das früher nur berührte Verhältniß des Vaters zur Welt näher bestimmen. Wir sagten nämlich (S. 233): der Vater ist der Herrscher der Welt, der König der Geister, mithin muß er auch als G e s e t z g e b e r betrachtet werden und es fragt sich nun, in welchem Sinne?

Bisher haben wir es in der Geschichte der Weltentwicklung blos mit allgemeinen Naturgesetzen zu thun gehabt; neben diesen nun noch den göttlichen Weltherrscher annehmen, als diese Naturgesetze beherrschend und willkürlich in sie eingreifend, hieße ja, wie es scheint, alle Ordnung und Gewißheit zerstören und der Willkür keine Gränze setzen. Die allgemeinen Weltgesetze gelten ja auch für die Gottheit selbst, die andern speciellen sind zwar nicht absolut, aber die Gottheit willkürlich mit ihnen spielen zu lassen, wäre eine äußerst unnatürliche Ansicht. —

So wie man aber dem Vater das Prädicat des Schöpfers in der Hinsicht beilegen kann, als er alle Wesen v o l l e n d e t,

das Ideal in ihnen zur Reife bringt, so liegen auch die Gesetze des Vaters auf einem ganz andern Gebiete, als die Naturgesetze; das heilige Gesetz, das dem göttlichen Herrscher zugeschrieben werden kann, ist das Sittengesetz, als ein von den Naturgesetzen wesentlich verschiedenes, ja diesen ganz entgegengesetztes Gesetz. Alle Naturgesetze beruhen auf dem Werden, der Beweglichkeit, Veränderung, Entwicklung; in aller Sittlichkeit und Tugend muß aber jeder etwas Festes, Beharrliches, Mäßigendes, Beschränkendes anerkennen.

Bei der nähern Prüfung des Begriffes der Tugend und seiner Bestandtheile und Elemente werden wir finden, daß sie alle zusammentreffen in dem Begriffe der Treue; Treue aber ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe und Gehorsam.

Wie verträgt sich aber diese Beharrlichkeit mit der in unserm Idealismus angenommenen Beweglichkeit aller Dinge, und woher ist sie abzuleiten? Sie ist natürlich ganz anderer Art als die Beharrlichkeit des Dinges, und wir haben sie unter einem andern Namen schon einmal abgeleitet. Eigenthümliche Thätigk.it Gottes: das Anschließen des Erdgeistes an das hülfsbedürftige, irdische Element aus Mitleiden, das Anhalten des Vaters aus Barmherzigkeit ist ja nichts anderes, als ein ruhiges Beharren, damit die Natur sich nicht zu schnell entwickele und so den Einzelnheiten Zeit gelassen werde, zur Vollendung durchzudringen. Von diesem Beharren ist im Sittengesetze die Rede, von einer Ruhe und Beharrlichkeit, nicht aus Trägheit, aus Mangel an Thätigkeit, sondern aus Fülle und Ueberfluß von Thätigkeit, die sich selbst noch für andere Wesen hingiebt und aufopfert. Es ist ein freiwilliges Anhalten, eine Selbstbeschränkung aus unendlicher Liebe. Das Sittengesetz ist also ganz richtig als der Wille Gottes, nicht als Willkür anzusehen. Die Tugend ist Gehorsam gegen den Vater und Nachahmung des Sohnes. — Dies macht den Uebergang von der Religion zur Moral.

Jetzt, da die Naturgesetze entwickelt sind, und auch von dem göttlichen Gesetze die Rede war, läßt sich auch die

Frage über die Wunder genauer bestimmen und befriedigend beantworten.

Unsere idealistische Philosophie stimmt über diesen Punkt im Wesen mit der Religion überein. Daß der göttliche Gesetzgeber willkürlich und spielend in die Gesetze der Natur eingreife, ist eine philosophisch wie religiös ganz verwerfliche Meinung. Dies göttliche Gesetz liegt in einer ganz andern Sphäre, und es bedarf dieses zu seiner Bestätigung gar keiner Wunder, es ist für sich schon hinlängliche Verkündigung des göttlichen Willens. Für den tugendhaften Menschen offenbart sich Gott als Gesetzgeber in jedem Augenblicke, wo er sich des Sittengesetzes bewußt wird, welches sich ihm als ein göttliches Gebot von selbst verkündigt. Man hat wirklich unrecht, auf die Wunder in der Religion ein allzugroßes Gewicht zu legen, und ihnen in der Geschichte der Kirche gleichsam die bedeutendste Stelle anzuweisen; dieses ganze Verfahren ist nicht selten schwach und schwankend, und in solcher Art gegen die Einwürfe nicht zu retten, so unhaltbar diese auch oft sind. — Es soll damit gar nicht geleugnet werden, daß sich vieles in der Geschichte überhaupt, und namentlich in der Geschichte der Religion finde, was den Gang der gemeinen Natur übersteigt; aber der Gang der gemeinen Natur ist noch nicht der Gang der Natur überhaupt und der anhaltenden oder steigernden und erhebenden Macht der Gottheit, ja auch schon des geschaffenen Geistes. Es giebt Krisen in dem Gange der Natur, wo höhere Kräfte thätig sind und einwirken. Wie weit schon die Kraft des Geistes über den Körper gehe und diesen beherrschen und verändern könne, davon wird man sich nicht leicht eine hinlängliche Vorstellung machen; aber diese übernatürliche Einwirkung des Geistes über den Körper ist noch kein Wunder, es ist die Macht der Freiheit über den Gang der Nothwendigkeit.

Daß demnach in vielen Begebenheiten, die man in der Geschichte der Religionen als Wunder ansieht, manches liegt, was den Gang der gemeinen Natur bei weitem übersteigt, ist offenbar. Doch finden wir auch manches als Wunder aufgestellt, was an sich keines ist. Denn jene Alten sahen vorzüglich

darum eine Begebenheit als wunderbar an, weil ihnen eine höhere göttliche Bedeutung darin lag. Auf eine ganz verkehrte, irrige Weise hat man daher gegen den Sinn jener alten Traditionen manche Begebenheiten als Wunder erklärt. Das was das Wesen des Wunders ausmacht, ist nicht der bloße Gegensatz gegen die Naturgesetze, sondern die Bedeutung, das göttliche Zeichen mittelst eines durch den gesetzgebenden göttlichen Willen angehaltenen, gelinderten oder gesteigerten und geschärften Naturgesetzes. Dieses ist das eigentliche Zeichen, dessen die wahre Religion bedarf, und das der Philosophie keineswegs widerspricht. Der Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens bezieht sich auf die specielle, bestimmte Ahnung der innerlichen Fülle, der Weissagung, deren die Religion zu ihrem Zwecke durchaus bedarf.

Die Einwirkung göttlicher Kräfte auf die menschlichen Begebenheiten widerspricht gar nicht der Philosophie, nur jene Ansicht verwirft sie, nach welcher die Gottheit allgemeinen Naturgesetzen sollte entgegen wirken, wodurch die Gottheit als im Zwiespalt mit der Natur angesehen würde, oder gar die unwürdige Annahme, den Weltherrscher mit kleinen, speciellen Naturgesetzen, ja Naturgewohnheiten spielen zu lassen. In diesem letzteren Falle des willkürlichen Spiels könnten viele Wunder eben auch von Einfluß des bösen Princips *)

*) Die irdische Trägheit und Beharrlichkeit kann freilich schon an sich der Entwicklung des Geistes große Schwierigkeiten in den Weg legen und sie auf mancherlei Art hemmen, aber den Entwicklungstrieb nicht vollkommen überwiegen; wo dies nun doch der Fall ist, muß es andern Ursachen zugeschrieben werden. Die schlechthin entschiedene Oberherrschaft des Egoismus ist so unnatürlich, daß sie nur aus dem bösen Princip zu erklären ist; denn dieses ist ja nichts anders als der in allem aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende und zerstörende und so auch das, was ihm nachhängt und dienet, in die Zerstörung mit fortreißende Egoismus. Ueberall wo man die Spur hiervon wahrnehmen kann, darf man den Einfluß des bösen Princips voraussetzen, und so muß auch dieser Einfluß

herrühren, wie man sehr richtig eingewandt hat, wo wir dann den quälendsten Zweifeln preis gegeben wären. Es ist zu bemerken, daß alle Einwürfe gegen die Wunder, welche so wie dieser das wahre Princip der Wunder anerkennen die treffendsten sind — es folgt aus der Sache selbst. —

Die einzigen wahren Wunder, die unsere Philosophie annimmt, sind geistige Wunder, Zeichen, Andeutungen, Warnungen. Der göttliche Geist kann sich dem Menschen auf mancherlei Weise kund geben, auch durch Eingebungen, Ahnungen für die Zukunft warnen oder vorbereiten, und auch in kleinern und größern Begebenheiten bedeutende Zeichen wahrnehmen lassen. Mit der philosophischen Annahme der innigen Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an den menschlichen Begebenheiten stimmt dies vollkommen überein.

Endlich wenn das böse Princip Einfluß auf die menschlichen Dinge ausübt, so entsteht immer nur eine Art von negativen Wundern, indem der göttliche Geist die schädlichen Einwirkungen des bösen Princips immer wieder vereitelt und vernichtet.

Wir kommen nun, da der Begriff der Kirche näher bestimmt ist, auf das Verhältniß der Philosophie zur Poesie, oder da hier von allem, was in der Poesie Kunst ist, nicht die Rede seyn kann, zur Mythologie. In Beziehung auf den erhabenen Zweck der Kirche erhält die Poesie die hohe würdige Bestimmung, jene älteste Tradition der Mythologie, die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung enthält, lebendig fortzupflanzen,

---

eines feindseligen Geistes im Naturlauf und in der Entwicklung des Menschen zu seinem Ziele nicht ein Anhalten oder eine Erhebung und Verklärung der Natur aus Liebe und Mitleid, sondern Hemmungen und Störungen zu bewirken vermögen, die den Schein des Wunders haben können, oder vorgespiegelte Erhöhungen und lügenhafte Verherrlichungen des egoistischen Geistes durch die Naturgesetze; aber dies ist es eben, was das Wunder selbst seines eigentlichen Charakters beraubt und es nicht zum Zeugniß der Wahrheit, sondern zur Lüge macht.

in ihrer edelsten Bedeutung aufzufassen, in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und Fülle zu entwickeln, und durch die reichste Blüthe und Schönheit der Darstellung zu erheben und zu verherrlichen.

Allein da die höhere Erkenntniß der göttlichen Dinge nicht allein auf der wirklich schon geschehenen Offenbarung beruht, sondern auch auf Ahnung der letzten Weltentwicklung, auf Weissagung des zukünftigen Reichs Gottes, so erhält die Poesie hier noch eine Richtung auf die Zukunft, die von eben so großer Würde ist, wie jene Tradition der alten Mythologie. — Es wäre hier leicht zu zeigen, daß auch der Form nach jene Weissagung nichts als Poesie seyn könne.

Die Poesie erhält also im Verhältniß zu dem höchsten Zwecke der Kirche die doppelte Bestimmung, jene alte Tradition lebendig zu erhalten und als Ahnung der himmlischen Zukunft das gemeinschaftliche Medium, das Band und die Sprache der Kirche zu seyn. Indem die Verkündigung jener Offenbarung und Weissagung das einzige ist, worauf sich die Sprache der Kirche beziehen kann, so erhalten wir das höhere Gesetz, daß alle Poesie mythologisch und katholisch seyn müsse.

Das Verhältniß der bildenden Kunst zur Religion wird hier ebenfalls deutlich. Auch die ursprüngliche Bestimmung aller Kunst kann nur seyn, die göttlichen Geheimnisse der Religion durch ihre Darstellung zu verherrlichen. Soll die Kirche, als sittliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen, unter den Menschen Realität gewinnen in der Sinnenwelt, so ist es nöthig, daß das unsichtbare Reich Gottes sichtbar erscheine. Die Kunst ist eine sichtbare Erscheinung des Reichs Gottes auf Erden, auch schon jetzt, ehe noch die Natur ihrer Fesseln entledigt und verklärt ist. In dieser Hinsicht ist die Kunst ein Zweig der göttlichen Magie, welche den Zweck hat, das himmlische sichtbare Reich Gottes herzustellen, die Natur zu verklären, die Erde ihrer Fesseln zu entledigen und sie zu vollenden.

Wollte man blos Zierde und Anmuth zum Zwecke der Kunst machen, so wäre sie schlecht begründet, und die Einwürfe der-

jenigen ganz gerecht, die sie als nutzlos ganz verwerfen. Die Menschheit hat ernstere und erhabenere Zwecke, als daß sie so viel Thätigkeit und Kraft an eine bloße Zierde verschwenden sollte, welche in der Natur ohnehin in einem weit größern und vollkommenern Maße angetroffen wird. — Aber etwas ganz anderes ist es, wenn man die Bedeutung zum Zwecke der Kunst macht. Diese kann nicht wie die Schönheit und Anmuth in der Natur gefunden werden, weder in der äußern Natur, noch in der menschlichen Gesellschaft. Auch ist die bildende Kunst eine Ergänzung der Wissenschaft, in dem Punkte, wo Wissenschaft und Religion sich berühren. Die Offenbarung, auf der alles Höhere im menschlichen Geiste beruht, ist für den Menschen, als zu erhaben, doch nicht natürlich. Hier tritt nun die bildende Kunst ins Mittel, um durch die Deutlichkeit der sinnlichen Darstellung ihm diese klar und deutlich vor die Augen zu stellen, und ihn in sinnvollen Bildern und Gestalten von allen Seiten mit Zeichen und Andeutungen des unendlichen göttlichen Lebens zu umgeben, und ihm so seine hohe Bestimmung lebendig zu vergegenwärtigen.

Diese Bemerkungen führen uns auf die Betrachtung einer Kunst, die eigentlich etwas noch viel höheres ist als die bildende Kunst, auf die Musik und ihr Verhältniß zur Philosophie. Man hat es verschiedendlich versucht, die Sprache überhaupt aus Empfindungslauten und Schallnachahmungen einzig und allein herzuleiten. Dies mag wohl für einige äußerst dürftige und armselige Sprachen wirklich der Fall seyn. Auf jene Sprachen aber, deren Geschichte wir am weitesten verfolgen können, ist diese Entstehungsart nicht anwendbar. Wären diese aus derselben Quelle geflossen, so müßte natürlich die Armuth und Rohheit zunehmen, je höher man hinaufstiege; dahingegen bemerken wir hier mit dem höhern Alter eine steigende Kunstmäßigkeit, Bildung und einfach erhabene Kraft und Schönheit; für diese muß also ein anderer Ursprung angenommen werden. Stimme, Schall gehört so wesentlich mit zur Thierheit, als willkürliche Bewegung. — Ueberhaupt ist es die mehr oder weniger willkürliche Bewegung, die Annäherung zur Freiheit,

welche das Thier zum Thiere macht. Nun aber ist bei der innern Thätigkeit und Bewegung eine größere Freiheit möglich, als bei der äußern, daher wird es sehr begreiflich, wie bei der Stimme als innerer geistiger Bewegung vorzüglich das Bewußtseyn sich äußert. Der Mensch hat wie jedes Thier, das die Freiheit der innern Bewegung hat, einen ursprünglichen Schrei. Dann kann er zweitens, weil er ein nachahmendes Wesen ist, auf die seiner Organisation beigesellten charakteristischen Schälle die willkürliche Bewegung anwenden, und andere Naturschälle nachahmen. Wenn man also die Sprache blos natürlich erklären will, so haben wir zwei Quellen: Empfindungslaute und Schallnachahmungen. Zu denen dann freilich später das Princip der willkürlichen, vernünftigen Uebereinstimmung kommt. Allein dieser natürliche Entstehungsgrund paßt nicht auf jene ältesten Sprachen, die je höher wir sie verfolgen, eine größere Ausbildung und Kunstmäßigkeit verrathen. Für diese muß ein anderer Ursprung angenommen werden und dieser ist — Offenbarung.

Anmerk. Der Schrei der Empfindung kann zum musikalischen Ton veredelt werden, und dem nachahmenden Schall entspricht auf eine höhere Art das Naturbedeutende in den Worten.

Ton ist ein Schrei, ein Schall, der eine höhere Naturbedeutung hat, und eine harmonische Beschränkung.

Die ursprüngliche Offenbarung der Gottheit läßt sich nicht denken, ohne daß auf die Sprache des Menschen eine göttliche Einwirkung geschehen sey. Mit einem mehr philosophischen Ausdruck könnte man sagen, es ist eine Ursprache vorhanden gewesen, die mit einem Male entstand, und im höchsten Grade kunstmäßig und genialisch war.

Die Form der Absonderung widerspricht der Geistigkeit, dieser muß also abgeholfen, das Hinderniß aus dem Wege geräumt werden. Das organische Wesen muß ein Vermögen besitzen der Mittheilung, der Verbindung, der Verallgemeinerung, im Gegensatz der Absonderung, der Vereinzelung, — dies ist die Sprache.

Aber alle Sprache, selbst die göttlich geoffenbarte, geht doch nur auf die Denkkraft, die Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, weit weniger aber auf das Gefühl.

Ist nun aber das Gefühl die Wurzel alles Bewußtseyns, so hat die Sprache in ihrer Richtung den wesentlichen Mangel, daß sie in dieses nicht tief genug eingreift, blos seine Oberfläche berührt und das ganze volle Bewußtseyn des Menschen nicht ergreift und umfaßt. So große Reichthümer uns auch die Sprache zu unserm Zwecke darbietet, so sehr sie auch als Mittel der Darstellung und Mittheilung ausgebildet und vervollkommnet werden kann, so muß diese wesentliche Unvollkommenheit doch noch auf eine andere Weise ersetzt und die Mittheilung und Darstellung ergänzt werden; und dieses geschieht durch die Musik, die aber hier weniger als darstellende Kunst zu betrachten ist, wie als philosophische Sprache, und eigentlich noch weit höher liegt, als die bloße Kunst. Alles Bemühen, eine allgemeine philosophische Sprache zu finden, mußte ohne Erfolg bleiben, weil man den Grundfehler der philosophischen Sprachversuche nicht berührt hat. — Fühlen und Wollen geht oft weit über das Denken hinaus; die Musik, als Begeisterung, als Sprache des Gefühls, die das Bewußtseyn in seiner Urquelle aufregt, ist die einzige universelle Sprache, und das einzige Ideal für dieselbe, das sich rechtfertigen läßt, indem sie eben in das innerste Herz des Bewußtseyns eingreift. Das Gefühl hat allerdings nicht als Beherrscherin des Bewußtseyns den Vorrang, wohl aber in Rücksicht der Priorität und des Ursprungs.

Auch die höhere Sprache soll Musik seyn; hier ist Poesie das Mittelglied, welches Musik und Sprache verbindet. — Die Musik kann sich zwar der Deutlichkeit der Sprache nicht so sehr annähern, wie die Sprache in der Poesie musikalisch seyn kann; allein so tief und unmittelbar in das Bewußtseyn eingreifend, so deutlich für das Gefühl, wie die Musik, wird die Sprache niemals seyn. — Die wahre Musik kann nie etwas anders darstellen, als die unendliche Fülle und Einheit; hier erwacht das ganze volle Bewußtseyn des Menschen. In der musikalisch gewordenen Poesie ist dies zwar auch möglich; allein in einem

viel schwächern, unvollkommenern Grade. Die rechte Musik wird jedem leicht verständlich seyn.

Die gemeine Sprache ist zum Theil das Werk der willkürlichen vernünftigen Uebereinkunft.

Was nun endlich das Verhältniß unserer Philosophie zu den andern Philosophieen betrifft, so ist klar, daß der Idealismus, als vom Welt-Ich ausgehend, den Realismus ganz vernichtet und verschlingt, er wird zum Theil selbst Realismus, aber freilich höherer Art.

Gegen den Dualismus, welchen man im allgemeinen Sinn besser Mysticismus nennt, verhält sich der Idealismus ganz anders; gradezu widerlegen kann er ihn nicht, weil er so viele Berührungspunkte und so viel Aehnliches mit ihm hat.

Der Mysticismus wird durch den Idealismus erklärt und auf seine Wurzel zurückgeführt, und somit alles Unverständliche und Streitende weggeräumt; an die Stelle des Mysticismus, der doch meist nur auf der ältesten mißverstandenen Offenbarung beruht, tritt die Religion im Einverständniß mit der Philosophie.

Ueber das Verhältniß der Philosophie überhaupt zur Religion, und zwar zum christlichen Glaubenssystem, müssen wir uns weitläufiger auslassen. —

Eine Geschichte des menschlichen Verstandes und der Glaubenslehren würde beweisen, daß der Idealismus, Materialismus und Skepticismus nie allgemeine Denkarten seyn können; noch viel besser erhellt dies aber aus der Natur dieser Denkarten selbst. Der Idealismus setzt eine Stärke des Geistes und Lebendigkeit der Einbildungskraft voraus, die nicht überall und nur selten anzutreffen ist; der Materialismus kann schon deswegen nicht in seiner ganzen Rohheit und ohne bessere Beimischung allgemeine Denkart werden, weil er eine durchaus verkehrte Ansicht ist, die fast gar nichts wahres enthält; der Skepticismus endlich ist nicht einmal Philosophie, sondern nur der Anfang dazu oder vielmehr die ihr vorhergehende Krisis. Anders verhält es sich mit den übrigen Systemen; — den Realismus und Mysticismus finden wir besonders im Orient in

einer Strenge und Consequenz herrschend, auf eine Weise, wie man sie bei uns vergebens suchen würde, dagegen überwiegt in unserem Zeitalter der Empirismus, den die Alten fast gar nicht kannten; dieser, als die ganz populaire Denkart, kann an und für sich zu keiner höheren religiösen Ansicht führen, er muß also mit dem Realismus und Mysticismus gemischt werden, wodurch denn diese zugleich eine Milderung und somit eine noch größere Objectivität erhalten. Der Durchschnitt des Realismus und Mysticismus als derjenigen Systeme, welche der allgemeinen Denkart am nächsten und den moralischen Bedürfnissen am angemessensten sind, angenähert dem Empirismus, scheint überhaupt wohl die für die allgemeine Denk- und Fassungskraft am besten geeignete Ansicht zu seyn. —

Durch diese Mischung werden die Härten der beiden ersteren Systeme wechselseitig abgeschliffen, der Empirismus aber erhöhet; ein consequentes, streng zusammenhängendes, philosophisch ganz befriedigendes System kann es freilich nicht seyn, ein solches ist auch eigentlich nur beim Idealismus möglich; — aber ein strenges System paßt ohnehin schon wegen seines scheinbaren Widerspruchs gegen die unmittelbare Objectivität für die meisten Menschen nicht, diese Objectivität besteht eigentlich in der Gemeingültigkeit, und dieser wird am besten auf jene Weise entsprochen.

Der Idealismus müßte demnach, weil er den Geisteskräften der meisten Menschen schlechterdings unangemessen ist, nur esoterische Ansicht bleiben; hiemit ist jedoch bloß der positive Idealismus, die philosophische Kosmogenie gemeint, nicht der negative Idealismus, die Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungs-Art oder Methodenlehre sämmtlicher Wissenschaften; dieser läßt sich allgemein mittheilen, würde also, wenn freilich ein sehr untergeordneter, doch immer der objective exoterische Theil der Philosophie seyn.

Betrachten wir nun das christliche Glaubenssystem, so finden wir, daß es eben durch das Anschließen an so viele positive Lehren und populäre Vorstellungs-Arten und durch

Beziehung auf Geschichte empirisch gemacht, einen so hohen Grad von Objectivität genießt. Das orthodoxe System von Augustinus her ist wirklich ein solcher Synkretismus, wie wir angegeben haben, zusammengesetzt aus mystischen, realistischen, und empirischen Elementen; es enthält im Wesentlichen Alles, worauf es hauptsächlich ankommt, den richtigen Begriff der Gottheit und das Verhältniß dieses Begriffs zur Moralität; die Möglichkeit des Zweifels über die Freiheit und den Ursprung des Uebels ist die schwache Stelle dieses Systems, er läßt sich in demselben nicht ganz lösen, einen befriedigenden Aufschluß darüber kann nur der, freilich aber zur allgemeinen Denkart untaugliche, Idealismus geben; der Zweifel muß also niedergeschlagen und jene Probleme als für den menschlichen Verstand unbegreiflich aufgestellt werden; dies ist auch leicht thunlich, da überhaupt so viel mystisches eingemischt ist, daß Unbegreiflichkeiten statuirt werden können, ja insofern das ganze System auf dem Glauben beruht, insofern es in Rücksicht desselben das unbezweifelt Rechte enthält und für den allgemeinen Verstand das passendste, objectivste, also das gemeinschaftliche Band der Menschen in ihrer sittlichen Vereinigung ist, sind wir sogar berechtigt oder vielmehr verpflichtet, allem äußeren öffentlichen Zweifel, so wie allen Veränderungen die bestimmteste Gränze zu setzen, worüber schlechterdings nicht hinaus gegangen werden darf.

Daß übrigens der Idealismus als esoterische Philosophie in eine exoterische eingehüllt seyn kann, zeigt uns das Beispiel von Leibnitz, der dieß selbst ausdrücklich anerkannt und bekannt hat, seine exoterische Philosophie war das orthodoxe System, seine esoterische aber durchaus idealistisch; diejenigen, die sie als Spinozismus haben ausgeben wollen, verstanden sie gewiß nicht.

Es fragt sich jetzt nur, in welcher Form soll der Idealismus öffentlich erscheinen, ohne demnach aufzuhören geheim zu bleiben? Diese Form scheint einzig die Poesie zu seyn, welche dadurch dann auch als Kosmogenie zu ihrer ältesten Gestalt zurückkehren würde, und so wäre hiermit zugleich (noch auf eine an-

dere Weise als vorhin) die Deduction und philosophische Rechtfertigung der Poesie geliefert.

Die Freiheit der Phantasie könnte auf diese Art dennoch recht gut neben dem theologischen System bestehen, ohne ärgerliche Mißverständnisse und Mißverhältnisse zu erregen, die allerdings entstehen würden, wenn idealistische Ideen unter das Volk geriethen, bei welchem, wie gesagt, die unumgänglich dazu erfoderte Kraft der Phantasie nicht allgemein ist, und selbst, wenn sie es der Anlage nach wäre, doch durch die alle höheren Geisteskräfte abstumpfenden Geschäfte des gewöhnlichen Lebens vernichtet wird.

Noch eine andere Frage ist in Rücksicht des Glaubenssystems selbst zu beantworten, ob es nämlich nach den Zerrüttungen, die es erlitten und den Streitigkeiten, die über dasselbe entstanden sind, als exoterische Hülle verschwinden und durch ein neues ersetzt werden, oder ob es objectiv sey und für alle Zeiten bleiben müsse? — Wir wissen, daß es seiner scholastischen Composition nach in einer Mischung von Realismus und Mysticismus, dem alten Synkretismus der Griechen besteht, nur durch Anschließung an das Positive dem empirischen Sandpunkt angenähert; zugleich haben wir festgesetzt, daß grade ein solches System der allgemeinen Denkart und Fassungskraft am angemessensten sey; es bedarf also keiner großen Reformation, sondern vielleicht nur einer ganz gelinden Correctur in der Form, um allen Streitigkeiten ein Ende zu machen.

Alles Realistische, das eigentlich böse Princip in der Philosophie, auch schon bei Plato und Aristoteles, müßte ganz herausgeworfen werden; es ist auch nicht aus dem Christenthum, sondern aus der griechischen Philosophie in das orthodoxe System gekommen. Der Mysticismus muß auf jeden Fall bleiben, und das Empirische ist in einer exoterischen Philosophie durchaus nothwendig; aber der Mysticismus allein dem Empirismus gegenüber würde die wildesten und regellosesten Ungleichheiten hervorbringen; in dem alten System wird er durch den Realismus gebunden und objectiv gemacht; bei der Hinwegnahme desselben bedarf es also eines neuen Mittelgliedes und es fragt sich, ob dieses nicht der Skepticismus seyn könnte? — An und

für sich steht dieser zwar dem Mysticismus und der allgemeinen Denkart entgegen; aber in einem mäßigen Grade und als Beimischung ist er nicht allein dem Philosophen, sondern auch jedem Menschen ein natürliches Bedürfniß; durch eine solche gelinde Mischung des Mysticismus mit dem wohlverstandenen Skepticismus ließe sich also wohl das gewünschte Ziel erreichen, indem so zugleich die Anlage zum Idealismus vorbereitet und alles dessen Entwicklung Entgegenstehende aus dem Wege geräumt würde; denn die exoterische Philosophie soll zwar nicht die esoterische, aber doch auch nichts enthalten, was dieser geradezu entgegengesetzt ist, wie der Realismus.

Ob übrigens das christliche System sich auf diesem Wege wirklich ohne zu große Abänderungen und Erschütterungen modificiren ließe, dazu würde eine kritische Untersuchung des Christenthums selbst, so wie aller seiner Streitigkeiten nöthig seyn. — Soviel läßt sich aber im voraus bestimmen, daß der Mysticismus sowohl als der Empirismus eines kritischen Princips bedarf, wodurch ersterer geregelt, letzterem aber seine Stelle zum praktischen Gebrauch angewiesen und zugleich seine Gränze gezeigt würde, wo die höhere Ansicht beginnt.

Auch ist zum Verstehen der Offenbarung eine Erklärung von Nöthen, da ja das Verständniß nicht mit offenbart worden; wie wäre aber eine Erklärung möglich ohne Kritik?

Der Skepticismus soll blos dazu dienen, einen Geist der Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre zu verbreiten, der dem Mysticismus das Gegengewicht halte und ihn an das Positive anbinde, überhaupt die praktische Ansicht reinige und festsetze.

Aus der Nothwendigkeit einer philosophischen Kritik des in Bezug auf die Offenbarung eingeschlagenen wissenschaftlichen Verfahrens ergiebt sich auch, daß nicht alle Mittglieder der Kirche die ursprüngliche Ueberlieferung derselben in Händen haben sollten; es kommt blos darauf an, daß das Wesentliche davon in einer objectiven Form mitgetheilt werde. Die Interpretation der Offenbarung, die Geschichte und Quellen derselben mit allen dazu gehörigen Kenntnissen und Hülfsmitteln kommt nur der Kirche

selbst und ihren Theologen zu; die Menschen an die Bibel verweisen, führt nur eine Mißdeutung über die andere und die größten Aergernisse herbei; darum haben die Protestanten im höchsten Grade Unrecht, alles Symbolische zu verwerfen, und sich so blos und unmittelbar an der geschriebenen Offenbarung zu halten. —

Das orthodoxe katholische System enthält eben alles Wesentliche der Religion, dieß System aber als solches und die Symbole sind noch nicht die Religion selbst, sondern nur die objective Form für die Mittheilung; eine Form, wo die Auflösung ganz wissenschaftlich durchgeführt werden kann, muß aber nothwendig eine philosophische seyn; denn eines Theils muß sie ganz bestimmt seyn und andererseits kann nur eine philosophische die Objectivität haben, die zu einem solchen allgemeinen System erforderlich ist; — daß es ein syncretistisches System sey, und wie dies ungefähr construirt werden müsse, ist schon gezeigt worden — m).

Achtes Buch.

Kritik der Moralprincipien.

Aus der Untersuchung über das Wesen der Natur und der Gottheit geht für die Moral das Resultat hervor, daß der Vater an der materiellen Schöpfung und Hervorbringung der Welt keinen unmittelbaren Antheil habe, da es so viele Productionen giebt, die unvollendet und so des Vaters als des höchsten Herrschers noch nicht würdig sind, sondern daß er nur insofern als Schöpfer anzusehen sey, als er das Göttliche und Ideale im Menschen bestimmt, als er Wesen vollendet, das Reelle in ihnen zur Reife bringt, sie ihrem Ideale getreu macht. Eben so wenig aber, wie das Entstehen der Natur selbst, können auch die Gesetze der Natur von dem Vater hergeleitet werden. Alle Gesetze, die wir in der Welt-Entwicklung aufgefunden haben, sind aus der ersten Liebe und Freiheit, aus der ursprünglichen Regung der Sehnsucht ganz natürlich hergeleitet worden, können also dem Vater gar nicht beigelegt werden.

Anmerk. Man kann diesen Naturgesetzen freilich eine höhere religiöse Deutung geben, und so die erste Sehnsucht, die Mutter aller Dinge, als wie von einer göttlichen Person erweckt ansehen. Dies ist aber ein religiöser Standpunkt, in philosophischer Hinsicht sind diese Gesetze blos natürlich und die Sehnsucht wird ohne weitere Voraussetzung als der positive Anfang der Weltentfaltung betrachtet.

Die Gesetzgebung des Vaters liegt, wie früher schon bemerkt, in einer andern Sphäre. Er ist der Stifter des von den Naturgesetzen ganz verschiedenen Sittengesetzes, er lenkt und leitet, beherrscht die höhere Bildung und Vollendung der Geister, die im Welt-Ich wurzeln.

Das Sittengesetz ist den auf der Beweglichkeit, Veränderung, dem Werden beruhenden Naturgesetzen gerade entgegengesetzt. Beharrlichkeit ist sein Charakter, aber ein Beharren, ein Ruhen, nicht aus Trägheit, Beschränkung und Mangel an Leben, sondern aus Fülle, aus überflüssiger, lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe. Damit die Welt sich nicht unendlich schnell entwickele und dabei das Einzelne, was zur Verklärung noch nicht reif wäre, vernichtet würde, hält der Vater aus Uebermaß von Liebe und Barmherzigkeit die Kraft des Lichtes an, um auch dem Unvollkommenen Zeit zu lassen, zur höchsten Vollendung durchzudringen.

Die Moral ist also an den Satz anzuknüpfen, daß es ein Sittengesetz gebe, welches der Wille des Vaters und dem Naturgesetze entgegengesetzt ist.

Es scheidet sich hier das Praktische vom Theoretischen.

In der Theorie des Bewußtseyns und in der philosophischen Physik fanden ein und dieselben Gesetze Statt, und so bedurfte es dazu nur einer das Ganze der theoretischen Philosophie umfassenden Einleitung; weil es aber nun in der Moral ein ganz anderes Gesetz giebt, so folgt, daß wir derselben auch eine neue kritische Einleitung vorausschicken, die verschiedenen Ansichten und Moralsysteme besonders prüfen und beurtheilen müssen.

Die Moral kann im strengen Sinne keine Wissenschaft seyn; denn das Princip, woraus sie hervorgeht — das Sittengesetz, als Wille Gottes, beruht auf dem Glauben, gehört somit der Religion an, und ist nur zum Theil philosophisch erkennbar. Die Philosophie kann wohl das Sittengesetz nachweisen — den Glauben bestätigen, aber sie kann den Glauben nicht hervorbringen.

Das Moral-Princip soll auf's Leben angewandt, es muß

daher eine praktische Wissenschaft (eine Disciplin) daraus entwickelt werden; welche Behandlungsart wird hierzu angemessen seyn?

Alle Wissenschaften, die blos eine praktische Gültigkeit haben, müssen eine technische Form haben. Die Mathematik ist die reinste praktische Wissenschaft, und insofern dürfte die mathematische Form die vorzüglichste für die Moral seyn. Allein es verhält sich mit der Moral anders, als mit den übrigen praktischen Wissenschaften. Diese beruhen auf Voraussetzungen, die theoretisch nicht ganz gegründet sind, d. h. sie beruhen auf bloßen Vernunft-Principien, und stehen deshalb wie die Mathematik unter der Philosophie. Die theoretische Ungewißheit hingegen bei den Voraussetzungen der Moral kommt blos daher, weil der Gegenstand zum Theile die Gränzen der Philosophie übersteigt und dem Gebiete der Religion angehört. —

Die Form der Moral muß demnach eine eigenthümliche oder die philosophische seyn. Es ist nämlich klar, da das Sittengesetz nichts mit dem Naturgesetz und mit den theoretischen Principien überhaupt gemein hat, daß die Moral unabhängig von der Philosophie bestehen kann, wie es denn auch gute Moralisten gegeben, die eigentlich keine Philosophen waren.

Indessen uns kommt es darauf an, den Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze, das Verhältniß der Moral zur Philosophie zu zeigen, darum liefern wir keine Moral in moralischer Form, sondern bloß eine moralische Philosophie oder eine Philosophie der Moral.

Die Form unserer Moral muß in allen Dingen der Form der Philosophie gemäß seyn, und so werden wir auch hier die philosophisch-historische — oder genetische Methode anwenden. —

Da wir das Moral-Princip als philosophisch und religiös zugleich aufstellen und doch die Erfahrung gemacht wird, daß es Moralisten und sittliche Menschen giebt, die nicht eigentlich religiös sind, so müssen wir einem Mißverständniß vorbeugen: der blos sittliche Mensch kann das Sittengesetz wohl als ein Phänemen erkennen, das in ihm ist — allein er wird nie phi-

losophisch erkennen, daß und wie ein göttliches Gesetz der Wille Gottes sey. Erst hierdurch, wozu man auf dem religiösen Wege gelangen kann, wird eine Moral-Philosophie möglich. Ohne Religion kann man nie zu einer Moral-Philosophie gelangen, darum ist aber auch von den bloßen Moralisten zu bemerken, daß ihre Moral doch mehr oder weniger unvollendet sey, weil sie sonst den Punkt würden gefunden haben, wo die Moral mit der Philosophie verbunden werden kann.

Die vollständige Einsicht in das Sittengesetz ist nicht möglich, ohne daß man diesen Punkt gefunden hat, wo die Moral vermittelst der Theologie sich an die Philosophie anknüpft.

Wir machen nun aus dem schon oben angeführten Grunde: weil die Moral ihren eigenen Anfang haben kann — ganz dem Geiste der Kritik gemäß — den Uebergang von der Philosophie zur Moral durch eine Prüfung der verschiedenen Moral-Systeme.

Die Moral soll zur Philosophie erhoben werden. Es ist daher von dem höchsten Interesse, die verschiedenen Wege zu betrachten, die bisher in der Philosophie betreten wurden, die Moral anzufangen und zu begründen.

Wir fangen diese Kritik nicht systematisch, sondern mit ein Paar Systemen an, die, insofern sie auch von einem Sittengesetze ausgehen, mit dem von uns aufgestellten Princip einige Aehnlichkeit haben, wo aber eine wesentliche innere Grundverschiedenheit statt findet.

Wir meinen das Kantische und das Fichtische Moral-System; das Fichtische schließt sich zwar absichtlich an das Kantische an, aber dennoch ist ein sehr tief gegründeter Unterschied zwischen beiden nicht zu übersehen.

Beide, Kant und Fichte, gehen in ihrer Moral aus von reiner Selbstbestimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die blos auf Vernunft-Principien gegründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft ja das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewußtseyn ist, aus dem das Höhere sich unmöglich ableiten läßt.

Aus der Vernunft aber kann auch die reine Selbstbestimmung nicht einmal folgen, da die Vernunft ja gerade der beschränkte, gebundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist, aus welchem die Freiheit auf keinerlei Weise herzuleiten ist. Daher es sehr begreiflich wird, wie alle Versuche, die Freiheit aus der Vernunft zu deduciren, nicht gelingen konnten, weil man eben da die Freiheit suchte, wo sie gerade nicht ist, und nicht seyn kann.

Anmerk. Wenn der Philosoph den Zusammenhang zwischen der Moral und der theoretischen Philosophie nicht findet, so kann er doch die Gültigkeit der Moralität anerkennen als eines von der Philosophie geschiedenen Princips. Allein er darf nicht wie Kant diesen Zusammenhang erkünsteln wollen, sondern soll ihn lieber frei und offen gestehen.

Die Kantische Moral ist dialektisch leicht und viel leichter als die Fichtische anzugreifen, da sie eines Theils mit seiner theoretischen Philosophie gar nicht zusammenhängt, indem die Vernunft, welche in der Speculation skeptisch vernichtet wird, in der praktischen Philosophie ihre volle Gültigkeit haben soll. Andern Theils beruht ja Kant's Moral-System nach seiner eigenen Ansicht auf einem grundlosen Princip, indem er selbst sagt, daß das Sittengesetz unerweislich ist.

Um sich den Beifall zu erklären, den das Kantische Moral-System durchgängig gefunden hat, muß man auf die Grundidee, von der er ausging, zurückgehen. Das Unsichere, Schwankende aller damals herrschenden Moral-Systeme führte Kant auf die Idee, ein ähnliches, schlechthin allgemein geltendes Gesetz, wie Newton in der physischen, auch in der moralischen Welt aufzustellen.

Dieses Drängen nach Objectivität in der Moral führte ihn auch auf den Gedanken, alle Moral in Jurisprudenz zu verwandeln, indem diese, auf einer praktischen Nothwendigkeit, auf Principien, die selbst von immoralischen Menschen anerkannt werden, beruhend, solch eine Objectivität hat, daß sie allein für sich bestehen kann. Aber das Streben nach Objectivität

bewegte Kant noch zu etwas Anderem, was auf die in seinem Moral-Systeme herrschende Denkart noch größern Einfluß hatte: er schloß sich nämlich so wie einerseits an das Recht, so anderseits an die Religion und zwar ganz positiv an das Christenthum an.

Diese Tendenz ist selbst in den Haupt-Maximen und Begriffen gar nicht zu verkennen.

Allein es ist auch bloßes Streben nach Objectivität, was Kant auf das Christenthum führte, nicht innerer, natürlicher Zusammenhang seines Systems mit den Grundsätzen des Christenthums, und gerade hier zeigt sich, wie wenig seine Moral mit seiner theoretischen Philosophie zusammenhange; denn alle jene christlichen Begriffe folgen gar nicht aus dieser, sondern aus Nothbehelf, und mit einer gleichsam schwankenden Ueberzeugung greift er nach ihnen. —

Im Ganzen hat denn doch die Vernunft das Primat in seiner Moral; wie sehr dieses dem Geiste des Evangeliums widerspreche, braucht kaum gezeigt zu werden, denn nach diesem ist die Vernunft etwas Untergeordnetes, Niederes, ja selbst Schlechtes und Verwerfliches.

Wenn daher auf eine Uebereinstimmung der Grundsätze der Moral mit den Lehren des Evangeliums gesehen werden sollte, so würde eine Philosophie, welche, wie die unserige, der Vernunft die nämliche untergeordnete Stelle anweiset und sie in Hinsicht des übermüthigen Gebrauchs des Egoismus ebenso verwerflich findet, dazu vorzüglich seyn, und hier wäre es vollkommene Uebereinstimmung, aus innerer Aehnlichkeit, nicht willkürlich grundloses Anschließen, wie bei Kant. In eine Moral aus bloßer Vernunft, wie er sie doch hat liefern wollen, paßt das Christenthum gar nicht; daher denn auch bei dem innern Mangel an Zusammenhang und Consequenz Alles unbestimmt hin und her schwankt, und alle Augenblicke in das Gebiet des Unglaubens hinüberschweift.

Indessen verdankt die Kantische Moral gerade ihrer christlichen und juridischen Tendenz ihre so allgemeine Verbreitung und Annahme, weil die Jurisprudenz und ganz besonders das

Christenthum in seiner Consequenz einen sehr objectiven, für sich begründeten, unbezweifelten Werth haben. —

Die Schwäche des Kantischen Systems, seine innere Inconsequenz suchte Fichte durch eine strenge Deduction des Moral-Princips aus dem ersten Grundsatze seiner Philosophie zu heben: er hat wirklich die Moral rein aus der Vernunft hergeleitet. — Die Verschiedenheit beider ist besonders in dem Begriffe der Freiheit merkbar. Kant ist die Freiheit etwas ganz Mystisches, Unbegreifliches, was blos vorausgesetzt und geglaubt wird; Fichte, als consequenten Idealisten, ist das absolut Höchste das erste Ursprüngliche, wovon er ausgeht.

Der Tendenz des Ganzen nach ist auch Kant's Moral eine Moral der reinen Vernunft, da auch sie von der reinen Selbstbestimmung durch die Vernunft anfängt, was aber Fichte weit consequenter durchführt; seine Moral ist völlig identisch mit seiner theoretischen Philosophie, die gleichfalls mit der reinen Selbstbestimmung des Ichs anfängt, und es ist bloßes Anschließen an Kant, wenn er die Moral von der theoretischen Philosophie abgesondert behandelt. Auch Fichte schloß sich wie Kant an das praktisch viel geltende, theoretisch aber sehr unvollkommene Naturrecht an, worauf er dann, wie auf die Moral, seine so künstlich ausgebildete und in wissenschaftlicher Hinsicht so höchst vollendete Methode anwandte. Das Urtheil über die Fichtische Moral ergiebt sich von selbst aus der Betrachtung, daß sie auf der Vernunft beruht; denn wie kann eine auf ein untergeordnetes Vermögen gebaute Moral die rechte seyn? Aber auch eine reine Selbstbestimmung aus Vernunft ist nicht möglich, da die Vernunft ja gerade der beschränkt gefundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist. Und daher konnte Fichte ebenso wenig als Kant der Versuch gelingen, die Freiheit aus der reinen Selbstbestimmung — Selbstgesetzgebung der Vernunft herzuleiten. Beide drückt die nämliche Schwierigkeit, der nämliche Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der auf diese Weise auch nicht zu heben ist; denn man sucht da die Freiheit, wo sie nicht ist und nicht seyn kann. Schon bei den Stoikern ist die Lehre von der Freiheit

wegen dieser Ableitung aus der Vernunft überaus schwer und unbegreiflich; bei Kant ist es nun neuerdings der Fall, und bei Fichte, dem Consequentesten und in Rücksicht der Methode Künstlichsten, am allermeisten.

Anmerk. Es ist einleuchtend, daß die vorzüglichsten der von dem Primat der Vernunft ausgehenden Moral-Systeme für das Recht manches Bedeutende enthalten können. Das Recht nimmt eine der Moral weit untergeordnete Stelle ein und bezieht sich blos auf das gemeine Praktische; allein selbst für das Naturrecht wird doch die moralische Ansicht für die Endbetrachtung des Ganzen weit höhere Resultate aufstellen.

Daß übrigens beide Systeme viel Vortreffliches enthalten, wird nicht geläugnet, und ist schon aus dem Grunde leicht erklärbar, weil die Moral mit der theoretischen Philosophie eben nicht in dem genauesten Verhältniß zu stehen braucht und sehr gut für sich behandelt werden kann. Wir beschränken uns übrigens in unserer Kritik der verschiedenen Moral-Systeme auf das Grund-Princip und sein Verhältniß zu der theoretischen Philosophie jener Philosophen; auf das Einzelne kann sich unsere Untersuchung nicht einlassen.

Die Kritik der Moral braucht überhaupt nicht so ausgedehnt zu seyn, wie die der theoretischen Philosophie; sie darf zu ihrem Zwecke unter den verschiedenen Systemen nur diejenigen auswählen, die aus den höheren Gattungen der Philosophie hervorgehen; auf die untergeordneten, denen eine niedere philosophische Ansicht zum Grunde liegt, z. B. die der Epicureer, Cyrenaiker des Aristippus, der Franzosen, Engländer, welche in dem Mitleide das Moral-Princip suchen, braucht sie sich nur oberflächlich einzulassen und kann sie alle in Masse abfertigen.

Alle jene Moral-Systeme, die das Vergnügen, die Lust und das Gefühl des Mitleidens (und das Vergnügen, das wir dabei genießen) zum Grund-Princip ihrer Moral machen, alle diese gehen nur aus einer ganz niedern theoretischen Philosophie, dem Empirismus, Materialismus hervor, sind wie diese selbst schlecht begründet, unhaltbar, sich selbst widersprechend

und aufhebend, und daher in der Geschichte der Philosophie von geringer Bedeutung.

Allenfalls verdiente der Unterschied der Epicureer und Cyrenaiker (Aristippus), wovon die einen die positive Lust in Bewegung, die andern die negative Lust als Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, als das höchste Gut des Menschen ansehen, einige Aufmerksamkeit, indem hier die eine Ansicht offenbar ein edleres Streben verräth und mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit und einer großen Strenge dieser Herrschaft sich sehr gut verträgt, während die andere das gemeine Vergnügen, den körperlichen Sinnenkitzel, weil da der Mensch weit lebhafter afficirt und bewegt werde, zum höchsten Gute machten, und ihm vor dem ruhigern, geistigen den Vorzug gab.

Allein es ist überhaupt widersinnig und widernatürlich, die Lust zum Zwecke, ja zum Zwecke aller Zwecke zu machen. Die Lust ist etwas ganz Natürliches, sie muß, wenn sie wahr und rein seyn soll, von selbst entstehen, sie läßt sich nicht erkünsteln noch erzwingen. Weder Lust noch Schmerz kann also zum Princip der Moral und des Naturrechts gehören; nicht zu erwähnen, daß sich aus dem Princip der Lust und des Vergnügens kein Princip des Rechts entwickeln und aufstellen läßt.

Betrachten wir aber die Lust in Beziehung auf die Theorie der Erinnerung, wo außer den Grundzahlen auch von den Grundgefühlen die Rede war, so erscheint sie in einem höhern Lichte: die wahren Freuden und der wahre Schmerz sind wirkliche Offenbarungen der Natur. In dem starken, reinen, von selbst entstehenden begeisterten Gefühle der Lust offenbaren sich die Geheimnisse der Natur, es öffnen sich die innersten, verborgensten Quellen, und aus der geheimsten Tiefe ihres unendlichen Lebens regen die Grundkräfte sich auf und ergreifen den Menschen mit einer unwiderstehlichen Macht und Stärke.

Nicht allein in dem Gedanken, sondern ganz vorzüglich in dem Gefühle ist die Wurzel und die Quelle alles Bewußtseyns der Natur und Wahrheit, und in jenen Grundgefühlen tritt die höhere Natur des Menschen aus dem dunkeln Seelengrunde

in ihrer reinsten, erhabensten Gestalt auf. Jedes wahre, inhaltsvolle Vergnügen ist, wie das Gefühl selbst, etwas Ernstes, Ursprüngliches, Heiliges; dieses zum Zwecke machen, berechnen, erkünsteln oder erzwingen wollen, hieße es entweihen, zerstören und gleichsam Hand an seine eigene Organisation legen. —

Anmerk. Wer die Lust erkünsteln will, zeigt deutlich, daß er die wahre Lust gar nicht kenne, der Begeisterung nicht fähig sey. Die absichtsloseste Lust ist die höchste: — ein recht vergnügtes Kind wird es immer unbewußt seyn.

Wer das Vergnügen berechnet, gibt dadurch hinreichend zu erkennen, daß er ohne alle Begeisterung sey. Da nun gerade diese der Anfang alles Höhern im Menschen ist, so kann man leicht zeigen, daß sein Vergnügen kein höheres, wahres, inhaltsvolles Gefühl, keine reine, geistige Freude sey, da diese keinen andern Gegenstand haben kann, als die unendliche Welt, und ohne Begeisterung gar nicht zu denken ist.

Nur wenn man der wahren Begeisterung nicht fähig ist, diese gar nicht kennt, kann man die Lust erkünsteln und erzwingen wollen, oder behaupten, jedes Vergnügen, das sich eben über das Gemeine, Sinnliche, Thierische erhebt, sey ein höheres, geistiges Gefühl, wie denn jene Moral-Philosophen sich immer darauf berufen, daß ihre Lust durchaus nur ein höheres, geistiges Vergnügen sey. Allein durch die Beziehung auf das Unendliche erhält das Gefühl eine höhere Gestalt, und insofern es bei seinem Erwachen den Menschen über die Schranken des gewöhnlichen Bewußtseyns in die unendliche, göttliche Welt hinwegreißt, ist es nothwendig mit der Begeisterung verbunden; dies gilt auch von dem Vergnügen, wenn es anders eine wahre, reine, geistige Freude ist, und nicht ein beschränktes irdisches Gefühl.

Den höchsten Grad von Verkehrtheit und Entartung hat die französische Schule erreicht. Hier ist gar nicht an jenen Unterschied zwischen Vergnügen in Ruhe und Bewegung zu denken, sie ist weit entfernt, das Vergnügen, wie Epikur, im Negativen zu suchen, sie nimmt die Lust ganz grob und materiell, ohne daß dabei an ein philosophisches Princip gedacht werde.

Die englische Schule, welche die Moral auf ein sympathetisches Moral-Gefühl baut, ist nur um ein Weniges von dieser ganz groben, verkehrten Ansicht entfernt. Die feinere Lust, die in der Rührung, dem Wohlthun gefunden wird, ist denn doch immer nur Lust, freilich auf ein weit edleres, patriotisches, geselliges Gefühl gegründet, aber Vergnügen bleibt der einzige höchste Zweck in Beziehung auf sich selbst, — Egoismus der Grundcharakter.

Diese sympathetische Moral ward bloß deswegen ausgedacht, um in die Moral des Egoismus einige Objectivität zu bringen. Das Princip des Vergnügens, an die Spitze der Moral als das höchste Gut des Menschen und letztes Ziel aller seiner irdischen Bestrebungen gesetzt, muß wirklich in den zügellosesten Egoismus ausarten, und die geselligen Verhältnisse verkehren und vernichten. Um nun die höhern Ansprüche der Menschheit auf einige Weise zu retten, suchte man den Begriff des Vergnügens, so viel es sich immer thun ließ, zu verfeinern und zu veredlen. Allein das Grundprincip blieb auch unter dieser annehmlichen Gestalt immer dasselbe. Wenn bei einigen englischen Moralisten diese Beziehung auf sich selbst, dieser feine Egoismus nicht statt hätte, so wäre ihr Gefühl als reines Mitleid zu erklären.

Es ließe sich nun sehr gut die Möglichkeit einsehen, daß man den Versuch machte, die Moral, anstatt auf Vernunft- oder Rechts-Principien, wie bisher so oft geschehen ist, auch auf das Gefühl zu gründen, und dieses würde auch mit unserer Philosophie harmoniren, wo dem Gefühle der Vorzug vor dem Bewußtseyn gegeben worden; aber dieses mußte denn doch vor allen Dingen ein wirklich und wahrhaft höheres, auf das unendliche Göttliche sich beziehendes Gefühl seyn. Ein solches ist im Ganzen die Liebe; eine wahre Moral des Gefühls würde also gleich bedeutend seyn mit einer Moral der Liebe. Dieses ist nun gar nicht anwendbar auf das sympathetische Gefühl des Wohlwollens, des Mitleidens, der Rührung; dieses ist zwar edler, geselliger und wohlthätiger, als die gemeine Sinnenlust des groben Egoismus, aber immer doch noch ein niederes, beschränktes, endliches, sinnliches Gefühl.

Alle jene Moral-Systeme, die Kant die heteronomischen nennt, können als aus einer niedern theoretischen Ansicht, aus einer empirischen Philosophie hervorgehend, in unserer Untersuchung auf eine prüfende und erläuternde Kritik gar keinen Anspruch machen. Dahingegen haben wir vorzüglich auf jene zu sehen, die aus den drei höhern Arten der Philosophie hervorgehen, dem Realismus, Dualismus und Idealismus. Von der letztern Art (aber eines unvollendeten Idealismus) waren die bereits betrachteten Moral-Systeme von Kant und Fichte; auch gehört das stoische, welches mit diesen beiden fast auf eins hinauskommt, dahin.

Geht man die Geschichte der Moral mit Aufmerksamkeit durch, und sieht besonders auf jene Principien, die eine sehr philosophische Deutung zulassen, so findet man, daß das Princip der Vollkommenheit am meisten ausgebreitet sey, verschiedenartigen Systemen gemeinschaftlich zum Grunde liege, und je nachdem die Elemente der theoretischen Philosophie verschieden sind, auch eine andere Deutung erhalte. Es verdient also dieses Princip eine besondere Prüfung.

Gegen das Princip der Vollkommenheit überhaupt läßt sich der Einwurf machen, daß es ein bloß theoretisches Princip sey, das keine praktische, moralische Gültigkeit haben könne.

Nach diesem Princip wird auf die eine oder die andere Weise Tugend und Sittlichkeit für einerlei erklärt mit der Realität. Je mehr der Mensch von dieser besitzt, desto sittlicher ist er. Dieses ist eine theoretisch vollkommen begründete Wahrheit. Der Vater ist nur insofern der Schöpfer zu nennen, als er alle Wesen zur Vollendung hinführt, das Reelle in ihnen zur Reife bringt; und nur das, was zu dieser vollendeten Reife durchgedrungen ist, was unter der Leitung des Sittengesetzes zur schönsten Eigenthümlichkeit sich ausgebildet hat, hat natürliche, wahre Realität. Der Mensch muß sich selbst die höchste Realität, die Unsterblichkeit verschaffen. Der unsittliche Mensch hat, von dem höchsten Standpunkt angesehn, gar keine Realität; wo das Individuum sich nicht zur sittlichen Vollendung durcharbeitet, da kann auch keine höhere individuelle Realität ent-

stehen. Nur das Gute, sittlich Vollkommene ist das Reelle, was unsterblich leben wird, während das Böse trotz allem Schein von Kraft und Herrschaft sich am Ende in Leerheit und Nichtigkeit auflöst. Allein dieses ist ein bloß theoretisches Princip, das zu keiner wahren Moral verhelfen kann. Von dem eigentlich Moralischen ist da gar nicht die Rede. Dieses liegt viel höher. Um das Böse in und außer uns mit Erfolg zu bekämpfen, und auf jenem Wege nach der höchsten Vollendung durch alle Hindernisse hindurch mit Muth und Kraft rastlos weiter zu streben, bedarf es eines andern Princips, als dieser bloß theoretischen Einsicht, die zum Gebrauche auf keine Weise dienen kann. Wie wenig das Princip der Vollkommenheit zur wahren Moral führe, zeigt sich auch sehr deutlich bei der Frage über das Recht, die hieraus nicht befriedigend zu beantworten ist.

Das auf das Princip der Vollkommenheit gegründete Moral-System kann nur aus einer der höhern Arten von Philosophie entspringen. Wenn dieses nun doch zu keiner wahren Moral führt, so liegt der Grund entweder in der Art der höhern Philosophie selbst, die, wie z. B. der Realismus, eine unrichtige ist, keine gute Moral aufzustellen vermag; oder darin, daß die Philosophie, woraus das Moral-Princip entwickelt wurde, selbst noch nicht genug vollendet war, wie dieses bei dem Idealismus meistens der Fall ist.

Das Princip der Vollkommenheit ist verträglich mit allen drei Arten der höhern Philosophie. Wir wählen zur nähern Erläuterung und Bestätigung dieser Behauptung drei Haupt-Repräsentanten dieser Gattungen: Plato und Aristoteles bei den Alten, und Spinoza bei den Neuern.

Obgleich die platonische Moral in sehr naher Beziehung auf die Religion und die Gottheit zu stehen scheint, so beruht sie doch einzig und allein auf dem Princip der Vollkommenheit. Der ewigen Urbildung gemäß zu leben und zu handeln, und der Gottheit, als dem reinsten und höchsten aller Urbilder so ähnlich wie möglich zu werden, dieß ist das wesentliche, durchgehende Princip der platonischen Moral, wenn es auch nicht

mit so bestimmten Worten gesagt ist. Hier ist von keinem Willen der Gottheit die Rede; Platons Tugend ist eine Kunst; denn einem Urbilde sich ähnlich zu machen, ist ein künstlerisches Geschäft, ist Sache der ruhig und besonnen fortschreitenden, allmälig und planmäßig sich vervollkommnenden Bildung. In dringenden und schwierigen Verhältnissen des wirklichen Lebens ist aber oft gar keine Zeit vorhanden, so künstlerisch zu Werk zu gehen. Das Leben zu einem göttlichen Kunstwerke auszubilden, ist ein erhabenes Geschäft, das aber unmöglich als absoluter Zweck für alle Menschen kann aufgestellt werden. Allenfalls an den ruhigen Beschauer, den Priester, ließe sich diese hohe Forderung machen, nicht aber an Denjenigen, der im Leben rasch zu handeln hat, — den Krieger, den arbeitenden Geschäftsmann, die im stürmischen Drange der Begebenheiten zu dieser stillen, allmäligen, kunstmäßig berechneten Entwickelung und Bildung weder Gelegenheit noch Muße finden.

Auch ließe sich mit Grund der Einwurf machen, daß der Vater für den Menschen eine viel zu unverhältnißmäßige Größe sey, als daß dieser ihm ähnlich zu werden streben solle. Es läßt sich daraus keine Formel ableiten, nach welcher der Mensch leben könnte. Die Gottheit ist zu weit erhaben über den Menschen, als daß das Streben, ihm ähnlich zu werden, fruchtbar seyn könnte.

Hier stellt die christliche Moral das für die menschliche Thätigkeit weit angemessenere Gebot auf, den Willen des Vaters zu thun, indem man dem Sohn nachahme.

Mit diesem platonischen Princip der höchsten Vollkommenheit, als Gott-Aehnlichkeit gedacht, ist ein anderes im Oriente sehr verbreitetes nahe verwandt, welches fordert, daß man sich selbst völlig vernichte, um sich mit der Gottheit zu vereinigen, sich ganz in dieselbe aufzulösen und zu verlieren. Die höchste Vollkommenheit, wie sie Plato verlangt, ist von dieser excentrischen Idee nicht sehr weit entfernt. — Es ist dieses ein höchst gefährliches Princip, da es den Menschen antreibt, sein eigenstes, purstes Selbst, sein höchstes, eigenthümlichstes Leben gewaltsam zu zerstören.

Aristoteles, ungeachtet seine theoretische Philosophie idealistisch ist, hat diese doch nicht weit genug fortgeführt, um das wahre Moral-Princip zu finden. Unter einer andern Form stellt auch er nur das Princip der Vollkommenheit auf; nach ihm ist die reine freie Thätigkeit die Tugend. Daß er sich die Vollkommenheit als Thätigkeit denkt, ist ganz dem Charakter seines Idealismus gemäß.

Wahr ist es, daß ein Mensch nur so viel Realität hat, als wahre Thätigkeit in ihm ist. Könnte man die ganze Existenz eines Wesens durch alle Formen seiner Entwickelung durchgehen, so würde die Realität, die zurückbliebe, die Sittlichkeit bestimmen, die es in jeder dieser Formen gehabt hätte. Allein das ist immer nur eine Einsicht, die praktisch gar nicht anwendbar ist. Eben daß es für den physischen (so zu sagen) und theologischen Theil der Philosophie nichtig ist, zeigt, daß es für den moralisch — praktischen Theil nicht brauchbar sey.

Des Aristoteles Princip der Thätigkeit ist kein anderes, als das der Vollkommenheit, und daher gilt von ihm das Nämliche, was von diesem gesagt worden.

Noch ist in seiner Moral ein Princip vorhanden, welches mit der wahren Philosophie sehr übereinstimmend scheint, nämlich — daß alle Tugend in der Mitte liege.

Die wahre, selbstständige Thätigkeit muß freilich die Extreme umfassen und also in der Mitte liegen, aber hier fragt es sich eben, ob die Moral diese vollständige Thätigkeit fordere, oder nur jene mittelmäßige, die die Extreme bloß vermindert. Dieser Begriff des Maaßes kommt übrigens in seiner Philosophie nicht vor. Vielleicht schöpfte er ihn gar nicht aus dieser, sondern aus der gemeinen griechischen Praxis, wo das Princip der Mäßigung, der Schicklichkeit eine Volksidee war, wie bei den Christen die Liebe, die Aufopferung, die Demuth.

Auch würde es bei der Frage über die wahre Bedeutung des aristotelischen Begriffs des Maaßes darauf ankommen, ob er es annimmt als reine Selbst-Beschränkung, oder ob er es bezieht auf

eine Bestimmung des Maaßes, durch Gott der allen Wesen ihr Maaß bestimmt und angeordnet habe. Im erstern Falle würde dann dieses Princip nahe an die stoisch-fichtische Vernunft-Bestimmung gränzen, im zweiten aber mit unserm Moral-Princip übereinstimmen. Wahrscheinlich aber ist der ganze Begriff einzig aus der griechischen Volks-Moral genommen.

Man hat viel gegen die unvollkommene, unsystematische Form der aristotelischen Moral gesagt; allein erstens ist die Aechtheit dieser moralischen Schrift des Aristoteles gar nicht vollkommen verbürgt; dann war dieses aus seiner Philosophie leicht zu erklären, indem darin bewiesen wird, daß eine streng wissenschaftliche Moral nicht möglich sey, was mit dem Resultate unserer Philosophie einigermaßen übereinstimmte. Allein aus jener Unwissenschaftlichkeit der Moral schloß er überhaupt, daß die Moral auf Erfahrung sich gründen müsse, wie er sie dann auch als Wissenschaft sehr herabsetzte.

Daß Aristoteles aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt, und eben darum ist sie auch so speciell und local, und für unsere Zeit so wenig brauchbar.

Die merkwürdige Moral des Spinoza gründet sich ebenfalls auf das Princip der Vollkommenheit. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Ueberhaupt ist die Identification der Sittlichkeit und der Realität im Realismus zu Hause, welcher ja kein anderes Princip anerkennt, als das der reinen, einzigen, untheilbaren Realität.

Die Untauglichkeit dieses Princips zur Moral findet sich hier am deutlichsten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg, er behandelt es bloß als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz oder Gebot beziehen, sind ihm ohne allen Gehalt, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches und Reelles. Uebrigens ist sein Moral-System noch das vollkommenste, und so vollkommen, als ein auf das Princip der Vollkommenheit gegründetes Moral-System seyn kann.

Das Interessanteste in seiner Moral ist das Verhältniß zur

Gottheit, das dem nach Tugend strebenden Menschen gegeben wird. Spinoza nimmt zwei Haupttugenden an: Animositas und Generositas, wovon die eine die göttliche Kraft des Menschen aufregt in Beziehung auf ihn selbst, die zweite diese Kraft in Beziehung auf andere Menschen begreift. Das Wichtigste ist das Verhältniß dieser Kraft zur Gottheit. Er behauptet, daß der Mensch, insofern er Gott erkenne, und dieser Erkenntniß gemäß handle, in unserer Sprache zu reden, Gottes Gesetze befolge, selbst Gott sey; daß, je tugendhafter der Mensch, desto mehr Gott in ihm und er Gott sey. Die Göttlichkeit, könnte man daher sagen, sey Spinoza's Moral-Princip.

Daß der tugendhafte Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die Nachahmung Gottes, selbst Gott werde, dieses kann die Andeutung einer erhabenen Wahrheit enthalten. Es ist eine würdige theoretische Ansicht, allein mißverstanden könnte sie für die Moral zu etwas sehr Immoralischem führen, dem Hochmuthe, der aller Sittlichkeit schnurgerade entgegensteht.

Jede Moral, die sich auf den Begriff der Gottheit bezieht, ohne ein Gesetz als Willen Gottes anzuerkennen, sondern bloß entweder eine Nachahmung, ein Aehnlichwerden oder ein Streben nach der Wiedervereinigung mit der Gottheit, oder ein Göttlich-Seyn- oder Werden fordert, ist einzig und allein ein Moral-System der Vollkommenheit. Jener Verwurf, welcher dem Moral-Systeme der Vollkommenheit, besonders in der Form, wie es bei Spinoza erscheint, gemacht werden kann: — daß es leicht zur Immoralität führe, und geradezu das böse Princip befördere, insofern es den Keim zum Hochmuthe enthalte, trifft auch die auf ein Vernunft-Princip gebauten Systeme, und zwar ganz vorzüglich das stoische. Kant hat sich sehr dagegen zu verwahren gesucht, und wenn es bei Fichte nicht so stark erscheint, wie dieses dem Charakter seiner Denkart gemäß seyn müßte, so liegt der Grund davon in andern Umständen des Zeitgeistes, der ihm nicht erlaubte, sich so kräftig wie die Stoiker zu äußern, in der freiwilligen Selbstbeschränkung seiner Denkart, und einer gehei-

men Furcht vor dem Resultate, worauf ihn eine streng fortgeführte Consequenz leiten müsse.

Schleiermacher's Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, aber er ist für das Eigenthümliche in der Sittlichkeit. Ueber den Begriff der Eigenthümlichkeit werden wir am Schlusse unserer Moral sprechen.

Von dem stoischen Moral-Systeme läßt sich sagen, daß es eigentlich immoralisch sey, weil es ganz besonders auf einem Ideal von Kraft beruht, welches nothwendig zum höchsten Hochmuth führen muß, da hingegen von den andern Systemen der Vernunft und der Vollkommenheit doch nur zu sagen ist, daß bloß der Keim zum Hochmuthe in ihrem Princip liege. Ueber die Stoiker ist Schleiermacher's Kritik der Moral nachzusehen.

Wir sind in unserer Untersuchung zuerst von jenen Systemen ausgegangen, die, insofern sie sich auf ein Sittengesetz gründen, mit unserer Philosophie einige Aehnlichkeit haben, aber insofern sie die sittliche Gesetzgebung aus der Vernunft ableiten, verworfen wurden. Dann folgten die empirisch-materialistischen Systeme der Engländer und Franzosen, die, als aus einer ganz niedrigen philosophischen Ansicht hervorgehend, keine nähere Prüfung verdienten, und endlich die auf das Princip der Vollkommenheit gebauten. Alle diese Moral-Systeme betrachten die Moral bloß theoretisch und sind schon darum für das praktische Leben mehr oder weniger unbrauchbar. Man könnte zwar der moralischen Ansichten noch mehrere anführen, aber sie werden in unserm Systeme selbst gelegentlich schon ihre Stelle finden. So hat man verschiedentlich versucht, eine Moral aufzustellen, deren Princip die Liebe ist. Die Untauglichkeit dieses Princips liegt, alles Andere gar nicht gerechnet, schon in der gänzlichen Unanwendbarkeit auf alle Rechtsfälle.

Auch könnte man die Selbstständigkeit zum Hauptgrundsatze der Moral machen wollen; dann müßte man aber die Selbstständigkeit nicht bloß auf die Vernunft, wie Fichte, sondern auf die ganze Kraft des Menschen beziehen.

Die Liebe ist der sittliche Trieb des Menschen. Der ideale Begriff der Liebe gehört wesentlich mit zur Sittlichkeit.

Auch die Selbstständigkeit, die Freiheit, als gesammte ausgebildete Kraft des Menschen, ist eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Diese bestehe nun, worin sie wolle, so muß doch eine selbstständige Kraft daseyn, das für gut und sittlich erkannte mit entschlossenem, standhaftem Willen zu wirken, und alle Hindernisse, die seiner Ausübung sich entgegenstellen, durch beharrliche Thätigkeit zu überwinden. Auch müssen alle Kräfte des Menschen zu diesem Endzwecke verbunden seyn. Ein Mensch, der keine selbstständige Kraft, oder in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden, keinen Charakter hat, kann auch nicht sittlich seyn.

Beide Begriffe, der Selbstständigkeit sowohl als der Liebe, gehören wesentlich zur Sittlichkeit. Allein ein taugliches Moral-System läßt sich nicht auf sie bauen. Isolirt, an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein göttliches Gesetz, fallen sie ganz zusammen mit dem Princip der Vollkommenheit.

Die sittliche Liebe für sich betrachtet ist der reine, sittliche Trieb. — Der Mensch, würde es dann heißen, der die bloß sittlichen Triebe hat, ist der unvollkommene, der den höheren sittlichen Trieb hat, ist der vollkommenere. Allein dieses ist eine bloß theoretische Betrachtung, die zu einem wahren sittlichen Leben und Handeln nichts beitragen kann.

Man kann zwar einer Moral nicht vorschreiben, was aus ihr folgen soll, als wenn z. B. kein Naturrecht sich aus ihr ableiten ließe. Allein sie muß praktisch überhaupt seyn. Dieses ist eine absolute Forderung, die sich nicht beseitigen läßt. Alle Praxis aber muß ausgehen von einem Gesetze, einer Methode, die befolgt werden soll, und wodurch alle Triebe und Kräfte des Menschen geregelt, geordnet und gemäßigt werden.

Es kann hier nun auch die Rede seyn von dem Verhältnisse des gemeinen Verstandes zur Philosophie. In Rücksicht des Theoretischen kann dem gemeinen Verstande durchaus nicht verstattet werden, mitzusprechen, und nur als Phänomen kann er in der Untersuchung über das Bewußtseyn betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich aber im Praktischen. Die Moral hat ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Princip. Sie ist von der theoretischen Philosophie völlig abgesondert, da das Sittengesetz, worauf sie beruht, ein dem theoretischen Naturgesetze ganz entgegengesetztes Princip ist. Insofern nun das Sittengesetz in jedem sittlichen Menschen, freilich nur als Gefühl, sich kund giebt, jeder die Moral in sich selbst erkennen kann, ist hier die Aussprache des gemeinen Verstandes von großem Werthe. Der praktisch-moralische Mensch kann allerdings die Moral oft besser aus seinem Innern erkennen, als der Philosoph, der sich noch nicht moralisch ausgebildet hat. Und insofern behauptet Kant mit vollem Recht, daß die Moral nicht erfunden werden müsse. Aber zugleich hätte er einsehen sollen, daß schon wegen dieses Werthes, den die Erfahrung in der Moral hat, diese der theoretischen Philosophie nie ganz entsprechen kann, und daß es besser ist, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie offen zu gestehen, als zwischen beiden einen Zusammenhang erkünsteln zu wollen, wie er zum größten Nachtheile der Consequenz gethan hat.

Allein man unterscheide hier wohl, was objectiv ist in dem Ausspruche des sittlichen Menschen, und was nicht. In der Erkenntniß, die dieser durch innere und äußere Erfahrung, durch das Leben selbst sich erwirbt, ist Objectives und Subjectives gemischt. Welche Verschiedenheit herrscht nicht in den Sitten entfernter Nationen und Zeiten! — Wir finden hier überall Objectives und Individuelles, Locales, Temporelles, Nationales so verschmolzen und verwebt, das man wohl vergeblich nach einem befriedigenden Resultate suchen würde, ein festes Moral-System daran anzuknüpfen. Allein es muß Rücksicht immerhin auf die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes genommen werden, wie uns die Geschichte diese bei verschiedenen Nationen und Zeitaltern aufzeichnet.

Die Moral des sittlich-gebildeten Menschen, historisch dargestellt, die Geschichte der Sittlichkeit überhaupt mit Ausschließung alles Theoretischen, die Sittengeschichte aller Nationen und Zeiten, soweit wir diese ergründen können, diese würde uns

das wahre selbstständige System des allgemeinen Verstandes aufzeigen.

In der Moral muß die Philosophie sich Raths erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. Aus dem Princip allein läßt sich ein vollständiges praktisch-anwendbares Moral-System nicht aufstellen, sondern aus der moralischen Erfahrung müssen für das Ganze gewisse Data hergenommen werden. In der Moral darf der Philosoph nichts erfinden, sondern hier muß er die Erfahrung fragen, aber nicht etwa die Erfahrung seines eigenen Lebens, weil er dann nur philosophische und moralische Selbst-Bekenntnisse aufstellen würde. Auch darf er nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und locale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters, einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offen liegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.

Man hat gewöhnlich bei Aufstellung des Moral-Systems auf die moralische Erfahrung, die Sittengeschichte, zu wenig Rücksicht genommen, oder aus Mangel an historischer Einsicht sich nur an das nächste Temporelle und Locale gehalten.

Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung über die moralischen Begriffe anderer Nationen und Zeiten einzig auf die bei den Griechen und Römern und im Mittelalter herrschenden Ideen, da diese gewissermaßen zusammenhangen und ein Moral-System ausmachen, welches neben die ersten gestellt zu werden verdient.

Die populären Tugenden der Griechen waren Mäßigung, Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Um diese drehen sich alle ihre sittlichen Begriffe.

Es zeigt sich bei genauerer Prüfung deutlich, daß das Ideal von Tugend, welches diesen Begriffen zum Grunde liegt, ein physisches sey. Es sind bloß physische Vollkommenheiten, die man auch an einem wohl abgerichteten Thiere finden könnte. Von der Gerechtigkeit kann man dieses nicht sagen; aber sie hängt auch nicht mit den andern zusammen.

Die Mäßigung ist als eine Art von Klugheit, Verständigkeit in Rücksicht der Willfahrung oder Lenkung, Beherrschung der Begierden anzusehen, die Tapferkeit als eine verständige Behandlung der Gefahren, da wirklich nichts unverständiger ist, als die Furcht. Die Klugheit kann endlich auch wieder als eine Mäßigung, als ein gewisses Maaß im Denken betrachtet werden.

Das Princip, welches dem Ganzen zum Grunde liegt, ist der Begriff der Kraft. Freilich muß dieser in seiner vollen Ausdehnung genommen werden, als Ausbildung des ganzen Menschen, aller seiner Fähigkeiten und Kräfte, der physischen sowohl wie der geistigen.

Wollte man diesen Begriff in der edelsten, sublimirtesten, geistigsten Gestalt auffassen, so würde er mit dem Princip der Vollkommenheit in Eins zusammenfallen. Allein so hoch stand er bei den Griechen noch nicht. Es ist bei ihnen ein durchaus physischer Begriff, selbst der Verstand wird ja bloß praktisch und materiell genommen.

Wenn auch von der Gerechtigkeit bei den griechischen Philosophen und Moralisten viel die Rede ist, so braucht man nur auf den sittlichen Begriff des ganz praktischen Menschen, so wie dieser aus der Betrachtung der großen historischen Begebenheiten im Thucydides ꝛc. hervorgeht, aufmerksam zu reflectiren, und es wird sich gleich zeigen, wie sehr sie Gerechtigkeit anderen Tugenden, z. B. der Klugheit, Tapferkeit, unterordneten, wie schwach und unvollkommen der ganze Begriff bei ihnen war, und wie im bürgerlichen Leben es vielmehr Maxime war, sich alles zu erlauben, was man mit Klugheit, Verstand, Kraft und Mäßigung auszuführen überzeugt war.

Indessen ist es nöthig, hier zu bemerken, daß in den ältesten Zeiten bei den Griechen der Begriff der Frömmigkeit sich vorfindet, worunter sie überhaupt die Ehrfurcht gegen Alles was religiöse Achtung, so wie die Entfernung von Allem, was religiösen Abscheu verdient, verstanden. Dieser Begriff hat sich nachher völlig verloren.

Bei den Römern finden wir fast dieselben Volks-Tugen-

den. Der Römischen Volks-Moral lag, wie der griechischen, dasselbe physische Ideal von Tugend und Vollkommenheit zu Grunde. Doch waren bei ihnen noch der Begriff der Standhaftigkeit, als Treue gegen ein Gesetz, und der Würde sittliche Begriffe. Die Idee der Tugend war bei ihnen durchaus verknüpft mit der bürgerlichen Thätigkeit und obrigkeitlichen Würde.

Auch bei den Römern, wie bei den ältern Griechen, war der Begriff der Frömmigkeit herrschend, allein bei jenen erhielt er sich viel länger, wie sie denn überhaupt ein ungleich moralischeres, tugendhafteres, religiöseres Volk waren.

Wenn schon die Volks-Moral der Römer einen Vorzug vor der griechischen verdient, so ist jene des Mittel-Alters, in Hinsicht ihres höhern sittlichen Charakters, unendlich über beide erhaben. Die einzelnen Begriffe sind hier so würdig, schön und sittlich, als man sie nur immer denken kann. Das einzige, was man tadeln kann, ist, daß sie nicht auf einem gemeinschaftlichen Princip beruhten, zu sehr unter sich getrennt und verschieden waren, und als einzeln für sich bestehend betrachtet wurden.

Die Tugenden waren nach den Ständen verschieden: Frömmigkeit für die Geistlichen, Ehre für die Ritter, und Fleiß und Gehorsam für die niedern Stände: diese Trennung wurde zu scharf genommen, zu weit fortgesetzt, so daß es scheinen konnte, als ob diese Tugenden auch nur einzeln für jeden Stand gelten, und nicht auch auf die andern anwendbar wären, z. B. die Frömmigkeit nur dem Geistlichen, nicht aber dem Kriegerstande zieme.

Für die Volks-Moral ist diese Trennung jedoch kein großer Fehler. Man kann von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes immer nur einzelne Resultate fordern. Der eigentliche wahre Grund und Zusammenhang muß erst durch die Philosophie in diese Principien gebracht werden.

Wenn übrigens von Volks-Moral die Rede ist, so versteht es sich, daß hiermit nur die bei einer Nation oder

in einem Zeitalter allgemein verbreiteten und herrschenden moralischen Ideen und Grundsätze gemeint sind Was die bessern Philosophen oder Religions-Lehrer in der Moral aufgestellt und gelehrt haben, gehört in eine andere Sphäre.

Wir gehen nun zum eigentlichen Moral-System über.

Neuntes Buch.

Die Moral.

Wir haben in der Kritik aufgestellt, daß, obgleich der Moral nicht vorauszubestimmen und vorzuschreiben sey, was aus ihr folgen müsse, doch das von ihr zu fordern sey, daß sie auf der Idee eines Gesetzes beruhe, deswegen, weil sie praktisch seyn müsse, alle Praxis aber eine Methode, eine Anleitung, wonach sie verfahre, voraussetze, und diese ohne Gesetz nicht möglich sey.

Auch zeigten wir, daß die Moral-Systeme, welche nicht auf einem Gesetze beruhen, und nur theoretisch sind, wie die der Vollkommenheit, ihren Zweck nicht erfüllen.

Das Sittengesetz aber leiteten wir aus der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes ab, welche eine Thätigkeit des Anhaltens und Beharrens ist, und nicht aus Nothwendigkeit und Beschränkung, sondern aus Freiheit und Liebe, nicht aus Armuth, sondern aus Fülle, mit einem Worte, aus Barmherzigkeit entspringt.

Diese Thätigkeit ist der Thätigkeit der Natur, dem steten Werden und Entwickeln geradezu entgegengesetzt. Sie hält die Entwickelung auf, beschränkt sie, damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden.

Und so ist denn das Sittengesetz von dem Naturgesetze, und mit ihm die praktische Philosophie von der theoretischen grundverschieden.

Daß in allem Sittengesetz etwas Beharrendes, Beschränkendes, Mäßigendes enthalten seyn müsse, bestätigen schon die Aeußerungen des sittlichen Verstandes, ohne daß deswegen das Sittengesetz, wie bei uns, als der Wille Gottes erkannt werde.

Welche Erkenntniß denn auch nicht nothwendig mit der Ausübung des Sittengesetzes verbunden seyn muß, wenn nur das Sittengesetz seinem Wesen nach dem Willen Gottes gleich und gemäß ist.

Die Einsicht davon wird freilich das Sittengesetz erst vollkommen befestigen, und zur Philosophie der Moral ist sie unerläßlich.

Welche Erscheinung im sittlichen Gemüthe entspricht nun dem Sittengesetz? und was nennen wir überhaupt Sittlichkeit am Menschen?

Bei der Frage über die Sittlichkeit, besonders im Gegensatze der Rechtlichkeit, sind alle Moralisten darin einverstanden, daß die Sittlichkeit nichts Aeußeres sey, daß es dabei nicht ankomme auf äußere Handlungen, sondern auf die innere Gesinnung. Alles Aeußere ist nicht der Mensch selbst, in der Moral aber ist von der innern Thätigkeit des Menschen die Rede, von der innern geistigen Bildung und Vollendung des Menschen; die Sittlichkeit kann daher auch nur ein inneres Princip seyn.

Diejenige Erscheinung nun im menschlichen Gemüthe, welche diese innere Gesinnung ausdrückt, und dasjenige Wort in der Sprache des Lebens, welches sie bezeichnet, ist die Treue. Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, oder Pflicht, oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprincip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugenhaft seyn. Gesetzt auch, daß man in der Auslegung der Treue sich irren, oder in seinen äußern Handlungen dagegen fehlen könnte, so würde doch nur die innere wahre Gesinnung über die Sittlichkeit entscheiden.

Es ist hier noch nicht bestimmt worden, ob man aus Liebe,

oder aus Pflicht, oder aus beiden zugleich treu seyn soll. Alle drei Fälle können Statt finden. Diese Unbestimmtheit aber ist dem höchsten Princip der Sittlichkeit nothwendig. Die Treue ist höher als Liebe und Pflicht, umfaßt sie beide. Treue ist der Inhalt des Sittengesetzes und sonach auch der ganzen Tugend.

Man kann die Sittlichkeit nicht in äußere oder einzelne Handlungen, noch in einzelne Fertigkeiten und Kräfte setzen, wie dieses bei den Moralisten der Fall ist, die die Verständigkeit zum Princip der Moral machen.

Anmerk. Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben.

Läßt man die Sittlichkeit in äußern Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen bestehen, so wird die ganze Beurtheilung der Sittlichkeit der Vernunft überlassen.

Nicht allein die zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern auch jene, wo wir durch Gefühle bestimmt werden, gehören zur Sittlichkeit, und alle Fertigkeiten und Kräfte des Menschen sind dem Sittengesetze unterworfen. Dadurch wird das Sittengesetz zwar sehr erweitert, aber auch zugleich sehr ausführbar gemacht.

Man kann zwar nicht den Grad der Ausführbarkeit von einer Moral voraus verlangen, aber praktisch überhaupt muß sie seyn; das muß mit Recht gefordert werden, daß das Sittengesetz nicht schlechthin unmöglich zu erfüllen sey.

Dieser Fehler fällt vorzüglich Kant zur Last. Er dehnt die juristische Strenge des Sittengesetzes so sehr auf die Uebereinstimmung aller innern Gesinnungen und Handlungen aus, daß zwischen dem, was in der Erfahrung Sittliches sich findet, und zwischen dem Sittengesetz selbst eine ungeheure Kluft entsteht. Er geht nicht auf das, was die Seele und der Geist in allen Handlungen ist, sondern er umfaßt alle einzelnen Handlungen, und fordert in seiner Einseitigkeit, daß diese alle dem Sittengesetz entsprechen sollen, ohne darauf zu sehen, daß, wenn das höhere Princip des Sittengesetzes im Ganzen herrschend

ist und siegend, und nichts in directem Widerspruch dagegen ist, die einzelnen Handlungen nicht in ihrem ganzen Umfange genau dadurch bestimmt zu seyn brauchen, und ihm auch in verschiedenen Graden entsprechen können. Eine solche allzu große Strenge in der Moral führt zu einer Art von Verzweiflung an der Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes, und so endlich zu einem gänzlichen Unglauben und Skepticismus. Kant sucht das zu vermeiden, indem er behauptet, man könne sich einer steten Verbesserung seiner Gesinnung gewahr werden; allein eine solche stete Annäherung findet wohl bei dem Princip der Vollkommenheit statt, nicht aber bei einem Sittengesetz. Entweder ist mein Betragen diesem adäquat, oder durch eine ungeheure Kluft davon getrennt. Auch liegt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, das kantische Sittengesetz auszuführen, schon in der Forderung: daß bei jeder einzelnen und noch so speciellen Handlung die Bestimmungs-Gründe deutlich gedacht werden, während es doch viele wichtige Bestimmungs-Gründe gibt, die gar nicht gedacht werden. Unser Sittengesetz umfaßt hingegen das ganze formlose Bewußtseyn.

Endlich ist auch bei Kant das Sittengesetz unbestimmt und mystisch aufgestellt. Kant hat gar keine Mittel und Wege angegeben, das Sittengesetz zu realisiren. Es ist ihm überhaupt etwas Mystisches, das in dem Menschen auf eine unbegreifliche Weise da sey, ohne daß man weiß, wie und woher? Sein moralischer Imperativ, und Alles was damit zusammenhängt, die Freiheit rc., ist gar nicht so rein vernünftig, wenigstens bleibt immer noch die Möglichkeit, etwas Anderes daran anzuknüpfen. Später löst er ihn zwar in Vernunft-Mäßigkeit auf, allein doch nicht ganz rein. Es liegt immer noch mysteriöses Gefühl zu Grunde.

Bei Fichte ist das Materiale der Sittlichkeit deutlicher und näher bestimmt; es besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit. Fichte's kategorischer Imperativ ist rein vernünftig (daß überall nach Gesetzen und Zwecken der Vernunft gehandelt werde) und daher sehr begreiflich; nur gehört dazu ein Mensch, in dem die Vernunft den höchsten Grad von Vollkommenheit erreicht hat.

Ein Mensch, der seine Handlungen ganz streng nach dem kantischen und fichtischen Moral-Princip einrichtete, würde eine vollkommene Vernunft-Maschine seyn.

Das Sittengesetz der Treue hingegen ist sehr ausführbar. Unstreitig giebt es Menschen, in deren ganzer Seele und Leben die Gesinnung und das Gesetz der Treue ununterbrochen herrschend ist und die dennoch in einzelnen äußeren Handlungen unvollkommen seyn können?

Das Sittengesetz kann nicht den ganzen Umfang der menschlichen Handlungen erschöpfen; es ordnet bloß, beschränkt, hält an und mäßiget. Wodurch werden denn nun die menschlichen Handlungen bestimmt?

Durch die Triebe des Menschen. Nun giebt es aber einen zweifachen Trieb des Menschen, insofern er ein bedingtes, endliches, und insofern er ein freies unendliches Wesen ist. Zu den ersten gehört nicht nur der thierische, sondern auch der vernünftige Trieb, da die Vernunft ja nichts Anderes ist, als der an die Thierheit gebundene Geist. Der andere ist der höhere geistige, eigentlich sittliche, auf das Unendliche, Göttliche gerichtete Trieb, aber nicht das Unendliche bloß negativ genommen, den leeren Vernunft-Begriff des Unendlichen, sondern das reelle, positive Unendliche.

Anmerk. Der sittliche Trieb muß in seiner ganzen Strenge aufgefaßt werden, und nicht nur von dem rohen, thierischen, sondern auch von dem vernünftigen, dem nützlich-thierischen, dem Vernunft-Trieb geschieden werden, mit dem er oft verwechselt wird. Es liegt dieser in der Mitte zwischen dem thierischen und sittlichen, geht auf eine bedingte (nicht auf die unendliche) Mannichfaltigkeit und Einheit.

Durch dieses Streben erhält das Sittengesetz seinen Inhalt, seinen Stoff. Die Liebe, als das höhere Streben nach dem Göttlichen, ist der sittliche Trieb, es ist die Grundbedingung, ohne welche das Sittengesetz kein eigentlich sittliches Leben hervorbringen würde.

Auf der andern Seite könnte aber auch die Liebe oder der

höhere sittliche Trieb allein, ohne das lenkende und leitende Sittengesetz, keine wahre Sittlichkeit begründen; da würde alles bloß natürlich seyn; denn seinem Triebe folgen, ist eine ganz natürliche Sache.

Der sittliche Trieb allein ist die Natur ohne die Gottheit. Höher als bis zu der Natur, geistig gedacht, ohne den Begriff des Vaters, würde es der sittliche Trieb nicht bringen. Vom Vater fängt aber erst das eigentlich Göttliche an. Früher ist Alles Liebe, aber in der unvollkommnen Gestalt — der Vater ist der Vollender. — Nun kann aber doch im Menschen die Liebe nicht höher seyn, als in der Natur selbst. Durch die Beziehung auf den Vater wird also in ihm das bloß natürliche in ein göttliches Leben verwandelt. Auch der höchste Trieb muß dem göttlichen Gesetze unterworfen werden. Die Liebe kann nur den Stoff des sittlichen Lebens hergeben; die Form muß von etwas Anderem herkommen.

Die Liebe ist nur Bedingung und Bestandtheil der sittlichen Gesinnung, der Treue. Aber es ist ein anderer Bestandtheil des Sittengesetzes als Bedingung der Sittlichkeit nothwendig, und diesen finden wir gleichfalls in dem Begriffe der Treue enthalten; es ist der Begriff der Frömmigkeit, oder, wie die meisten Philosophen, besonders jene, die von der Vernunft ausgehen, es nennen, der Pflicht.

Die Frömmigkeit im weitern Sinne, wie die Pietät bei den Griechen und Römern, ist ein Gefühl der Verbindlichkeit, Heiligkeit, eine Anhänglichkeit oder Vermeidung, verbunden mit dem Bewußtseyn dieser Anhänglichkeit oder Vermeidung, aber einer freien Nothwendigkeit, die auf einem Gefühle von heiliger Scheue vor dem Gegentheile beruht, weil dieses verabscheuungswürdig ist.

Das Gefühl der Frömmigkeit in diesem ausgedehntesten Sinne, wie bei den Römern, und ohne Bestimmung irgend einer besondern Lehr-Meinung genommen, beruht immer auf der Ahnung eines unsichtbaren göttlichen Richters und Gesetzgebers, wenn dieser gleich nicht durch bestimmte Prädicate gedacht wird. Es beruht und geht hervor aus dem Gefühle und

Begriffe der Heiligkeit und der Unendlichkeit. Es ist gleichsam das Gefühl einer unbekannten, im Verborgenen herrschenden und richtenden Gottheit.

Die sittliche Frömmigkeit ist nichts als Gewissenhaftigkeit. Diese setzt aber immer die Beziehung auf ein göttliches Gesetz voraus. Gewissenhaftigkeit ist die stete Beziehung unseres Lebens durch ein höheres Gefühl auf einen göttlichen Gesetzgeber und Richter.

Die Gewissenhaftigkeit, wie die Frömmigkeit, bedarf grade nicht positiver, religiöser Begriffe, sie kann sehr gut ohne diese bestehen, ist aber ohne jene, wenn gleich dunkle, Ahnung eines unbekannten höhern Gesetzgebers und Richters nicht denkbar.

Der dritte Bestandtheil und Bedingung der Tugend oder der Gesinnung der Treue ist Selbstständigkeit. Wir verstehen darunter nicht die Selbstbestimmung der Vernunft, welche sehr untergeordnet ist, sondern die Herrschaft, welche der Mensch mit seiner ganzen sittlichen Kraft über sich selbst ausübt.

Selbstständigkeit ist Treue gegen sich selbst. Wer sich selbst nicht treu ist, kann es auch Gott nicht seyn; wer seiner selbst nicht mächtig ist, kann keinen Willen haben, nicht treu seyn. Die Selbstständigkeit muß nicht verstanden werden als Herrschaft einer Kraft über alle andern, wie z. B. in der Selbst-Bestimmung der Vernunft, sondern als freie Selbstbeherrschung des Menschen im ganzen Umfange seiner Thätigkeiten und Kräfte.

Wir haben drei Bestandtheile des Sittengesetzes abgeleitet: die Liebe oder den sittliche Trieb — das Gefühl der Frömmigkeit oder die Gewissenhaftigkeit — und endlich die Selbstständigkeit oder die sittliche Kraft des Menschen über sich selbst.

Allein diese Bestandtheile sind noch nicht vollständig. Es gehören noch andere Bedingungen der Sittlichkeit dazu, die durch den Gegensatz können gefunden werden. Sehen wir auf jene einzelnen Bedingungen, so finden wir eben so viele Gegensätze, die dazu gehören, sie zu ergänzen.

Die Selbstständigkeit, für sich betrachtet, wäre Kraft, und

insofern etwas sehr Schätzbares, aber keine Sittlichkeit. Soll sie diese seyn, so muß sie an etwas Höheres angeknüpft, mit der Gesinnung der Treue verbunden werden. Das Entgegengesetzte von Selbstständigkeit ist der Gehorsam, als die freie Unterwürfigkeit unter ein höheres Gesetz. Dieser bedarf nun, um sittlich zu seyn, wieder der Selbstständigkeit; denn Gehorsam ohne Kraft und Charakter wäre Schwäche.

Selbstständigkeit und Gehorsam bedingen sich wechselseitig. Selbstständigkeit ohne Gehorsam wäre Hochmuth und Egoismus, und Gehorsam ohne Selbstständigkeit würde wieder keinen sittlichen Werth haben. Nur wo wahre Kraft und starker Charakter vorhanden ist, da kann der Gehorsam bloß aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, als freie, selbstständige Unterwerfung unter die anerkannte Herrschaft eines höhern Gesetzes. Wo also Selbstständigkeit und Gehorsam verbunden sind, da ist wenigstens gewiß Sittlichkeit vorauszusetzen. Und so liegt die Sittlichkeit in der Mitte zwischen beiden Bedingungen, jedoch nicht in der Art, daß beide in ihr aufgehoben, sondern vielmehr, daß sie in ihr verbunden und vereinigt werden.

Auch der Frömmigkeit ist eine andere Eigenschaft entgegengesetzt, die wesentlich dazu gehört, wenn aus der sittlichen Gesinnung eine Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen soll. Dieses ist die Thätigkeit. Wir verstehen darunter nicht bloß die gemeine praktische, auf die thierischen Bedürfnisse oder vernünftigen Zwecke des Lebens gehende äußere Thätigkeit, welche freilich zur irdischen Existenz unentbehrlich ist, sondern vorzüglich ist hier die innere, höhere, geistige Thätigkeit gemeint. Die Entwicklung der Geisteskraft, das innere Denken und Nachdenken ist aber so unentbehrlich, als die thierische und bloß vernünftige Thätigkeit, worauf das äußere Leben und die Existenz beruht. Die wahre Thätigkeit soll Beides vereinigen, sowohl das innere Denken und Nachdenken, als das äußere Handeln und Wirken. Auch das beschauliche Leben ist hier inbegriffen, Frömmigkeit und Thätigkeit verbunden. Wer bloß in das praktische, bürgerliche, gesellige Leben sich verlieren wollte, würde zur Entwickelung der innern Gefühle keine Zeit gewinnen, und wer

sich ganz in diese versenkte, würde die Fähigkeit zum äußern Handeln und Wirken ganz verlieren. Es soll keines ausschließend herrschen, sondern beide zu einem und demselben Zwecke innigst verbunden seyn.

Auf einen methodischen Kampf gegen alle Hindernisse, die sich der höhern Bestimmung des Menschen entgegensetzen, ist sein ganzes Daseyn berechnet. Nur durch eine steigende, gleichmäßige Entwickelung aller seiner Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, durch eine steigende, verdoppelte, innere und äußere Thätigkeit, durch entschlossenes, kräftiges Handeln und Wirken kann der Mensch über alle irdischen Hemmungen und Beschränkungen weg zur sittlichen Vollendung sich heben.

Die Thätigkeit ist also, insofern ohne sie weder der sittliche Trieb entwickelt, noch überhaupt Bildung und Vervollkommnung möglich werden kann, zur Sittlichkeit unumgänglich nothwendig.

Endlich ist auch der Liebe eine Bedingung entgegengesetzt. Die Liebe ist ein Trieb, eine Neigung, die uns aus uns herausführt. Wenn sie allein die Oberherrschaft hätte, würden wir in Gefahr gerathen, uns ganz in andere Wesen zu verlieren, unser eigenthümliches Selbst zu vernachläßigen und zu vergessen. Soll dieses verhütet werden, so muß der Mensch eine Fähigkeit besitzen, sich innerlich festzuhalten. Dieses ist die Ehre. Die Ehre ist das sittliche Festhalten seiner selbst.

Die Ehre ist das Ganz — Menschliche. Sie gehört so wesentlich zur Sittlichkeit wie die Freiheit. Sie ist die angewandte sittliche Freiheit.

Die Ehre ist die Bedingung der Treue und somit aller Tugend. Es giebt eine solche Treue aus Schwäche, aus Gewohnheit, eine Sclaven-Treue. Nur wo wahres Ehrgefühl ist, kann die Treue sittlichen Werth haben. Die Treue steht in der Mitte zwischen dem Ehrgefühl und der Demuth. Ehrgefühl ohne Demuth wäre Hochmuth, und Demuth ohne Ehrgefühl wäre kein selbstthätiges Verdienst, sondern Schwäche und Niederträchtigkeit.

Die Ehre ist zwar mit der Selbstständigkeit sehr nahe ver-

wandt, doch ist sie etwas Höheres, Sittlicheres. Man kann viel Festigkeit und Energie des Charakters besitzen, und im höchsten Grade niederträchtig seyn. Die wahre, sittliche Selbstständigkeit ist mit dem Ehrgefühle nothwendig verbunden. Wer sich selbst nicht achtet, sich selbst wegwirft, der kann auch die wahre Selbstständigkeit nicht haben. Aber es ist das Ehrgefühl allein auch nicht zur Selbstständigkeit hinreichend. Dazu gehört auch Kraft und Charakter.

Auch auf die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit bezieht sich die Ehre. Als sittliche Eigenschaft ist diese nichts, als das Gefühl, etwas zu achten und heilig zu halten. Nun ist auch die Ehre als sittliche Eigenschaft eine Gewissenhaftigkeit gegen sich selbst, daß man sich selber achte und sittlich werth halte, sich nicht entweihe.

Unter den aufgestellten sechs Bestandtheilen und Bedingungen der Sittlichkeit sind mehrere von verschiedener Art. So sind die Selbstständigkeit und Thätigkeit Eigenschaften, Fertigkeiten, Tugenden im eigentlichen Sinne, der Gehorsam eine Pflicht und Tugend zugleich; er drückt ein Gefühl aus, wie auch die Frömmigkeit, welche, obwohl sie nicht als Fertigkeit gedacht werden kann, doch eine Tugend genannt werden muß. Und so wie diese vier vorzugsweise Tugenden, so sind Ehre und Liebe eigentlich sittliche Güter. Diese Unterscheidung verdient eine nähere Betrachtung.

Alles Sittliche ist dreierlei, entweder eine Tugend oder eine Pflicht, ein Gut oder eine Gesinnung.

Die Tugenden sind sittliche Fertigkeiten, und gehen mehr auf das ganze Leben. Die Pflichten beziehen sich mehr auf einzelne Handlungen, sind sittliche Eigenheiten. Die sittlichen Güter betreffen die Bedingungen der Sittlichkeit, besonders insofern diese nicht ganz von uns abhangen. Denn was ganz von uns abhängt, ist eine Tugend.

Man kann die sittlichen Güter noch unterscheiden von den übernatürlichen Gaben. Die sittlichen Güter müssen solche seyn, deren Maaß und Werth sich bestimmen läßt, und die zum Theile unser Werk sind. Die übernatürlichen Gaben

liegen ganz außer der Sphäre unserer sittlichen Handlungen, da sie ja gar nicht unser Werk sind, und es gar keinen Maaßstab giebt, ihren Werth, ihren Einfluß zu schätzen und zu bestimmen.

Das sittliche Gut: Etwas, was an und für sich Werth hat, ist der sittliche Gegenstand des Triebes. Dieser geht zwar immer auf ein Gut, aber nicht immer auf ein sittliches. Durch den Begriff des sittlichen Gutes wird ein positives Ziel des Triebes bestimmt.

Das Sittengesetz ist das, was alle Triebe, Thätigkeiten und Kräfte mäßiget, ordnet und beschränkt. Die Tugenden sind einzelne Fertigkeiten und Organe. Wodurch wird denn nun das positive, einzelne, sittliche Handeln bestimmt? Durch den Begriff des sittlichen Gutes, durch das Streben nach diesem Gute, und die Bestimmung der einzelnen Handlungen nach ihrer Angemessenheit und Zweckmäßigkeit zur Erreichung dieses Gutes. — Der Unterschied zwischen Pflichten und Tugenden ist sehr wichtig für die Moral im Ganzen. Kant behandelt die Moral mehr nach den Pflichten, die Alten, besonders Aristoteles, mehr nach den Tugenden. Die erstere Methode geht mehr auf die einzelnen Fälle und artet am Ende in Casuistik aus, die andere ist mehr geeignet, die Sittlichkeit im Ganzen darzustellen.

Anmerk. Die Casuistik gehört eigentlich zur Rechtslehre; denn sie hat es nicht mit Tugenden im allgemeinen, sondern mit Pflichten und Rechten in Anwendung auf einzelne Fälle zu thun. Die Sittlichkeit hingegen ist, wie schon oft gesagt, nicht nach einzelnen Handlungen, sondern nach dem Ganzen der Gesinnung und des Lebens zu beurtheilen. Bei Beurtheilung einzelner Handlungen tritt man schon in das Gebiet der Rechtslehre über, daher denn auch eben keine Rechtslehre ohne eine natürliche Casuistik sich findet. Selbstständigkeit und Thätigkeit sind Eigenschaften, die sich ohne Uebung nicht denken lassen, Fertigkeiten also, Tugenden im eigentlichen Sinne.

Der Gehorsam gehört auch unter den Pflichtbegriff.

Der Gehorsam als Fertigkeit würde ein bloß mechanischer seyn, wie man ihn auch bei einem gut abgerichteten Thiere findet. Der sittliche Gehorsam kann nur aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, wozu es keiner Uebung bedarf. Das Einzige, was hier Uebung seyn könnte, wäre, daß der Mensch sich selbst beherrschen gelernt habe.

Die Liebe, als Neigung, als Trieb, kann nicht als Tugend angesehen werden. Die Ehre auch nicht. Man kann nur überhaupt sagen, daß der Ehrlose gar nichts sey, keinen Werth habe. Die Ehre ist die Bedingung aller Tugend.

Die Stärke des sittlichen Triebes, da sie sich nicht messen läßt, und wenn sie übel angewandt wird, ein großes Uebel hervorbringt, ist kein Gut zu nennen. Aber abgesehen von dem möglichen Mißbrauch, ist die Stärke des sittlichen Triebes und die größere Entwickelung, insofern diese nicht ganz von uns abhängt, zu den sittlichen Gütern zu zählen.

Auch die Ehre ist, insofern ihre äußere Ungestörtheit nicht ganz in unserer Macht steht, ein sittliches Gut; insofern die Ehre aber ganz von uns abhängt, ist sie eine Tugend. Sehen wir bloß auf dieses Leben, so sind die Ehre und die Bildung die höchsten Güter. Die größere Entwickelung des sittlichen Triebes, die Ausbildung aller Fähigkeiten und Kräfte ist ein positives Gut, das immer mehr vervollkommnet werden muß, weil nur so die Sittlichkeit selbst vollkommen kann ausgeführt werden.

Die Ehre ist ein negatives Gut, aber eben darum unter den irdischen das höchste.

Die Ehre darf unter keiner Bedingung aufgegeben werden. Im streitigen Falle müßte man ihr ohne Bedenken selbst die Bildung aufopfern.

Der Mensch, welcher seine Ehre gegen ein anderes Gut hingeben wollte, müßte sein eigenes Selbst, sein Ich wegwerfen und zerstören, und sich dadurch die Möglichkeit, sittlich zu seyn, rauben. Die Ehre ist die conditio, sine qua non. Sie muß unter allen Umständen heilig gehalten werden; der Mensch kann sie nie ohne seine Schuld verlieren. Es ist leicht möglich,

daß man darin gestört, in äußere Verhältnisse gesetzt werde, die dem Ehrgefühl widersprechen. Allein dadurch kann dieses nicht ganz erstickt oder vertilgt werden. Auch unter den erniedrigendsten Umgebungen kann der Mensch das heilige Gefühl der Ehre in seinem Innern keusch und rein erhalten und vor aller Befleckung und Entstellung bewahren. Kein irdisches Gut ist ganz unabhängig von äußern Bedingungen, aber die Ehre ist am meisten darüber erhaben.

Da, wenn die Stärke des sittlichen Triebes im Falle des Mißbrauches zu einem Uebel wird, der Trieb doch immer ein sittlicher bleibt, so könnte man vielleicht sagen wollen, die mißverstandene Ehre sey auch Ehre, sie beruhe auf einem schätzenswerthen Grunde; dieses wäre aber durchaus irrig; denn es giebt nur eine sittliche Ehre. Mißverstandene Ehre ist gar keine Ehre.

Auch die Fertigkeit in der Tugend, insofern zu dieser doch die volle Entwickelung der Kraftanlage gehört, welche nicht ganz von uns abhängt, ist ein sittliches Gut.

Wir haben behauptet: bloß auf das irdische Leben gesehen, sey die Ehre das höchste Gut, weil es das schlechthin unbedingte ist; aber deswegen ist sie nicht das höchste absolut. In Beziehung auf das zukünftige Daseyn des Menschen ist vielmehr die Seligkeit das absolut erste, höchste Gut. Die Seligkeit als sittliches Gut betrachten, heißt das für sie thun, was man thun soll, sie zum Ziele seiner Bestrebungen machen. Die Seligkeit als höchstes Gut ist das letzte Ziel aller Entwickelung und Bildung, der Zweck aller Zwecke.

Kant und Andere nennen das höchste Gut unrecht das Reich Gottes, da das höchste Gut, wenn schon der Mensch nicht ohne Gott dazu gelangen kann, doch nur in Beziehung auf den Menschen gedacht wird.

Die Frömmigkeit bezieht sich mehr auf die Gesinnung und mithin auf das Ganze der Sittlichkeit.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Sittlichkeit nicht eingeschränkt werden dürfe auf Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen — sondern auch nach dunklen

Gefühlen, da auch in diesen die Gesinnung der Treue sich äußern kann.

Wenn sonach von Bestimmungs-Gründen der Sittlichkeit die Rede ist, müssen diese nicht allein in überdachten Maximen, sondern auch in Gefühlen gesucht werden, in einem der Form nach unbestimmten Bewußtseyn des Sittlichen.

Ein solches eigenthümliches, sittliches Bewußtseyn, welches wir deshalb auch in der Theorie des Bewußtseyns nicht mit abgehandelt haben, ist Gesinnung, ein bleibendes, beharrliches, feststehendes Bewußtseyn, welches sowohl Gedanken als Gefühle umfaßt und alle Thätigkeiten des Menschen begleitet. So sind bei der Gewissenhaftigkeit, der Frömmigkeit und dem Gehorsam, so fern er auf der Ehrfurcht vor etwas Höherem beruht, Gefühle die Bewegungs-Gründe; bei der Ehre aber geben sich Gesinnung und Gefühl verbunden, als Bestimmungs-Gründe kund.

Soll aus dem Sittengesetz Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen, so muß die Sittlichkeit zur Fertigkeit werden.

Zu einer regelmäßigen, gesetzmäßigen Thätigkeit soll der Mensch gebildet, das Gefühl der Ehre in ihm entwickelt und sollen alle seine Fähigkeiten methodisch gelenkt und geleitet werden.

Allein von dem eigentlich Sittlichen der innern Gesinnung kann bei dieser methodisch praktischen Bildung nicht die Rede seyn. Diese ist kein Gegenstand der Erziehung; nur das Untergeordnete, was sich auf Anwendung und Ausübung bezieht, der Buchstaben gleichsam der Sittlichkeit, nicht aber ihr Geist kann gelehrt werden.

Das eigentlich innere Wesentliche der Tugend kann durch keine Erziehung hervorgebracht, nur freier und vollständiger entwickelt und in der Erscheinung des äußern Lebens zu einem gesetzmäßig geordneten, kraftvollen Handeln und Wirken ausgebildet werden.

Die Tugend ist ein einziges, untheilbares Ganze. Die Tugend, wie die Freiheit, beruht nicht etwa in der Oberherrschaft einer Kraft und Thätigkeit über alle andern, sondern

in dem ganzen Umfange aller Fähigkeiten und Kräfte des Menschen, die gleichmäßig von ihr umfaßt und geordnet werden. Aber diese eine Tugend nimmt eine andere Gestalt an, je nachdem sie auf verschiedene Thätigkeiten und Kräfte des Gemüthes angewandt wird, und in verschiedenen Verhältnissen sich zeigt. In dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß es unendlich viele Tugenden gebe, als eben so viele Erscheinungen der innern sittlichen Gesinnung. Diese Tugenden sind einzelne Organe und Fertigkeiten, die freilich durch Uebung und methodische Bildung eine höhere, vollendetere Gestalt erhalten können und deren sich immer mehr und mehr erwerben und verbinden lassen. Das Ganze der Tugend aber kann nicht gelehrt werden.

Wie entsteht denn nun aber diese im Menschen? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Indessen beruht die Freiheit des Menschen nicht auf ihr. Diese ist eine theoretische Eigenschaft, sie kommt dem Menschen schlechthin zu, so weit er ein Ich ist, so weit er Weltsinn und Weltgeist hat.

Es kann keine Frage seyn, ob die Tugend herrühre aus der Freiheit oder der Natur, sondern ob sie ganz ein Werk der Freiheit sey, oder eine göttliche Gabe.

Aus der Natur kann die Tugend nicht herrühren, da sie etwas Göttliches, der Natur Entgegengesetztes ist. Das Sittengesetz ist der Ausdruck der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes, welche eine beharrende Thätigkeit ist, und den Naturgesetzen, die auf der Veränderung, Beweglichkeit beruhen, gerade entgegensteht.

Die Sittlichkeit muß also aus einer andern Quelle hergeleitet werden.

Alles Höhere, wahrhaft Sittliche im Menschen, mithin auch die Gewissenhaftigkeit, beruht zum Theile auf einer höhern Einrichtung. Ganz ohne die Gnade könnte der Mensch keine Sittlichkeit haben. Hier bedarf es für ihn einer göttlichen Mithülfe; er kann die Sittlichkeit nicht ganz aus sich selbst erzeugen. In Rücksicht auf die Gnadenwirkung ist also der Mensch nicht unbedingt frei.

Man muß überhaupt die Freiheit des Menschen nicht im Gegensatze zur Natur, sondern im Verhältnisse zu der göttlichen Gnade betrachten; dann fallen alle Schwierigkeiten über diesen Punkt weg.

Im Verhältnisse zu der Natur ist der Mensch unbedingt frei. Hier ist der Gegensatz absolut. Die Gesetze der Natur können wir genau bestimmen, und die sittliche Unabhängigkeit und Freiheit im Verhältnisse zu dieser vollkommen einsehen. Allein dieses ist nicht in Rücksicht auf die Gnade der Fall. Hier ist die Freiheit nicht unbedingt.

Freilich muß die Sittlichkeit des Menschen auf der Freiheit beruhen, weil sie sonst kein Verdienst haben würde. Allein sie kann doch nicht einzig aus dieser hergeleitet, sondern zum Theile muß sie einer höhern Mitwirkung zugeschrieben werden.

Das Verhältniß aber der Freiheit zur Gnade läßt sich nicht bestimmen. Hier läßt sich die Gränze nicht angeben, da die Gnadenwirkung ganz regellos ist, und es für diese keinen Maaßstab geben kann. Wir können nur wissen, daß wir eine volle Freiheit haben zu handeln, und das Gute zu wollen und zu wirken, und daß wir dabei auf eine höhere Beihülfe rechnen können.

Die Gewissenhaftigkeit setzt, wie schon gesagt worden, immer die dunkle Ahnung eines unbekannten Gesetzgebers und Richters voraus. Sobald dieses Gefühl da ist, ist auch schon Sittlichkeit möglich. Allein dieses kann sehr wohl mit einem frühern Glauben verbunden seyn. Dann ist aber Gefühl und Verstand im Streit, und keine vollendete Sittlichkeit möglich. In der Gewissenhaftigkeit fühlt man doch Gott bloß, und es ist in ihr gar keine vollständige positive Idee der Gottheit, als des höchsten Gesetzgebers und Richters, enthalten, wodurch allein das sittliche Handeln des Menschen die nothwendige Festigkeit und Gewißheit erhält. Wer eine richtige Religion des Gefühls hätte, aber eine unrichtige der Gedanken, würde auch selbst in Hinsicht des Moralischen in einem schwankenden Zustande sich befinden, manchen Verirrungen ausgesetzt seyn, und zu keinem vollkommen sittlichen Leben gelangen.

Soll also aus der Gewissenhaftigkeit eine vollendete Sittlichkeit und ein ganzes sittliches Leben entstehen, so muß zu diesem dunklen Gefühle die höhere Ueberzeugung und der lebendige Glaube hinzukommen.

In dem lebendigen Glauben denkt man Gott; er enthält zugleich Gedanken und Gefühl und Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gefühles.

Ohne lebendigen Glauben an Gott ist keine vollständige Erkenntniß des Sittengesetzes, und ohne diese kein vollendetes sittliches Leben möglich.

Jene Gewissenhaftigkeit aber, die sich nicht nur auf ein dunkles Gefühl, sondern auf eine lebendige Ueberzeugung bezieht, muß also zum Theile auf übernatürlicher Mittheilung beruhen; denn der lebendige Glaube kann nur aus der Offenbarung hergeleitet werden; doch muß auch hier dem sittlichen Verdienste des Menschen einiger Antheil zugestanden werden. Der Mensch muß mitwirken, er darf nicht Alles von Gott erwarten; Verdienst und Maaß der göttlichen Gabe und Gnade dagegen zu bestimmen, kann nicht Sache der Philosophie seyn, sonst würde man sich in Spitzfindigkeiten verlieren.

Man muß die Offenbarung noch von der Gnadenwirkung unterscheiden. Die Offenbarung bezieht sich auf den Verstand, die Gnadenwirkung auf das Herz, die Thätigkeit, das Handeln. Wir können die Gnade unbewußt besitzen; die Offenbarung ist für uns nur insofern vorhanden, als wir sie erkennen.

Durch die Beziehung auf Erkenntniß wird die Sittlichkeit nicht sittlicher, allein sie bekommt dadurch mehr Bestimmtheit und Sicherheit, mehr Zusammenhang.

Man könnte den lebendigen Glauben auch zu den sittlichen Gütern zählen. Allerdings ist er das unschätzbarste aller Güter; allein bei dem Begriffe eines sittlichen Gutes kommt es auf einen bestimmten Maaßstab für den Werth derjenigen Dinge an, die wenigstens zum Theile von uns selbst abhangen. Dieses ist bei dem lebendigen sittlichen Glauben, als einer übernatürlichen Gabe, gar nicht der Fall. Er ist weder unser Werk, noch läßt überhaupt sein Werth und Maaß sich bestimmen und schätzen.

Und so müßte man denn die sittlichen Güter in natürliche und übernatürliche Gaben unterscheiden, wie Liebe und Ehre, und Glaube.

Was dem Sittengesetze im Menschen entgegensteht, ist das Böse. Dieses ist aber von zweierlei Art: entweder das eigentlich Böse, Verkehrte, oder die bloße Schwäche und Unvollkommenheit.

In der Bestimmung dieser Begriffe des Bösen und des Schlechten sind besonders diejenigen Moralisten, welche bloß empirisch zu Werke gehen, sehr unbefriedigend, da sie entweder eine außerordentliche Menge von beiden, oder auch nur von einer Art annehmen, wie z. B. diejenigen, welche die Realität des eigentlich Bösen läugnen, und dieses bloß in der Unvollkommenheit und Schwäche bestehen lassen.

Die Philosophie soll nicht alle ungleichen Formen des Bösen und Schlechten auffinden, sondern das innere Princip, den Grund von beiden.

Das Sittengesetz fordert eine Thätigkeit, die anhaltend, mäßigend, beschränkend und beschränkt sey, aber eine Mäßigung, Beschränkung — nicht aus Mangel an Thätigkeit, aus Armuth und Kraftlosigkeit, sondern aus Fülle von Kraft und Leben, aus unendlicher Liebe.

In dieser Hinsicht steht dem Sittengesetze die Unmäßigkeit entgegen. Wir verstehen darunter alle möglichen Arten und Formen der Ausschweifung, sowohl des thierischen, als des vernünftigen, ja selbst des höhern, sittlichen Triebes, wenn diese sich bloß ihrem natürlichen Hange überlassen und über Maaß und Gesetz hinausgehen.

Die Unmäßigkeit ist Oberherrschaft des Naturtriebes, ist irdischer Sinn. Diesem aber über das Sittengesetz hinaus oder auch gegen dasselbe folgen, sich bloß dem Hange der irdischen Natur überlassen, ist Schwäche. Denn der Naturtrieb, irdischer Sinn, ist allemal, und zwar aus Armuth, aus Mangel an höherer Thätigkeit und Freiheit beschränkt, und also schwach, er erscheine auch so kraftvoll, wie er wolle. Die Unmäßigkeit ist ein weit verbreitetes Princip, das unter mannichfaltigen

Formen und Gestalten erscheint, und oft für ein Zeichen der Heldenkraft gehalten wird. Die Unmäßigkeit kann sehr oft mit einer relativen Kraft verbunden seyn, da unmäßige Menschen, von gewaltsamer Begierde und Habsucht getrieben, gegen andere Menschen gehalten, in ihrem Handeln und Wirken eine überwiegende, außerordentliche Energie und Kraft zeigen können. Allein diese ist immer nur relativ. Die wahre Kraft und Thätigkeit des Menschen kann nur bestehen in der höhern Freiheit und Unabhängigkeit von allen irdischen Trieben und Regungen, in der sittlichen Oberherrschaft des Menschen über sich selbst, in der Unterordnung aller Thätigkeiten und Kräfte unter ein göttliches Gesetz, unter dessen Lenkung und Leitung allein die höchste Vollendung aller Naturwesen und die einzig wahre Realität zu Stande kommen kann.

Unmäßigkeit also, von einem höhern Standpunkte betrachtet, ist nichts als Schwäche. Nun aber muß die Unmäßigkeit, als bloße Schwäche und Unvollkommenheit, noch von dem eigentlich Bösen unterschieden werden. Die Unmäßigkeit kann nicht etwas rein Böses genannt werden, wenn auch ihre Folgen böse seyn können.

Das Böse, wie es schon als physischer Begriff aufgefaßt worden, ist das sich selbst Zerstörende, sich der Weltentwickelung aus Willkür und Egoismus direct entgegensetzende Princip, es ist Widersetzlichkeit gegen die allgemeine Weltordnung aus übertriebener Selbstliebe und Freiheitsucht.

Der Grund-Charakter des Bösen ist, auf den Menschen bezogen, Eitelkeit, in ihrem ganzen Umfange genommen. Alle Thätigkeit, die aus dieser unreinen Quelle herfließt, nicht auf das Ganze, sondern bloß auf das eigene beschränkte Selbst sich bezieht, ist ohne wahren Inhalt, ist hohl, leer und nichtig, ist im Widerstreit mit der allgemeinen Weltentwickelung, die nur durch die gesammte vereinigte Kraft aller Weltwesen vollendet werden kann, und muß daher in gänzlicher Auflösung und Vernichtung sich endigen. Wer sich selbst aus übertriebener Selbstsucht von dem Weltganzen absondert, muß am Ende alle wahre, höhere Realität verlieren, da diese auf der Gemein-

samkeit beruht, nur in der Vereinigung, dem Zusammenhange mit der Gesammtmasse aller geistigen Kräfte des Universums, sich vollständig bilden und entwickeln, und eine unvergängliche, ewige Dauer erhalten kann. Die wahre Freiheit ist nur in der Liebe möglich.

Es giebt demnach vornehmlich nur eine Untugend: dieses ist die Schwäche, die Unmäßigkeit; und ein Laster: die Eitelkeit.

Aber wenn schon beide ihrem Grund-Princip nach verschieden sind, so hangen sie doch beide zusammen und gehen ineinander über.

Die Unmäßigkeit, sie mag in einer Form erscheinen, wie sie will, wird endlich alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zerrütten, seine Thätigkeit durch eine gesetzwidrige, zügellose Entwickelung schwächen und aufreiben, und daher endlich ebenfalls in Selbstzerstörung endigen.

Die Eitelkeit ist im Anfange immer noch gemäßigt; sie wächst und steigt nun allmälig, bemächtigt sich immer mehr der ganzen Denkart, und geht endlich in unmäßige Leidenschaft, die kein Maaß und Gesetz mehr kennt, d. h. in Hochmuth, über.

Die Philosophie hat den Ursprung der Eitelkeit sowohl als der Unmäßigkeit im Bewußtseyn zu erklären, und zwar ist er in natürlichen Grundgefühlen zu suchen.

Die Unmäßigkeit nun läßt sich aus der Traurigkeit herleiten. Um der innern Unruhe, der Traurigkeit zu entfliehen, wirft sich der Mensch bis zur Unmäßigkeit auf die äußern Gegenstände. Man könnte hierbei als Beispiel anführen, daß alle reißenden, grausamen Thiere traurig sind. Aber von der andern Seite ist die Traurigkeit das edlere Grundgefühl der irdischen Natur, besonders da es sich, wie auch die damit verbundene Unruhe, schon in den höhern Elementen findet. Daher muß, um aus der Traurigkeit die Unmäßigkeit, die Schwäche zu entwickeln, das Uebergewicht des irdischen Sinnes, des irdischen Elementes angenommen werden, wozu die, mit der Oberherrschaft desselben verbundene, Trägheit oder Begehrlichkeit hinzukommen muß.

Der eigentliche Grund der Eitelkeit hingegen ist die Furcht. Um aber aus der Furcht die künstliche Verkehrtheit, welche wir Eitelkeit nennen, herzuleiten, muß der Einfluß eines bösen Princips angenommen werden; denn bei dem natürlichen Menschen allein läßt sich diese Erscheinung nicht entwickeln.

Alle Fehler, die aus der Furcht herkommen, sind noch größer, als die aus der Unmäßigkeit und Schwäche herrühren.

Indessen betrachten wir die Leidenschaften und Laster in ihrem höchsten Grade, so finden wir, daß sie alle mehr oder weniger mit einer wahren Verrückung der Seelenkräfte verbunden, d. h. also selbstzerstörend, mithin nicht bloß etwas Unvollkommenes, sondern etwas Böses sind.

Man bedenke nur, daß der Zorn auf seinem höchsten Punkte in Verrücktheit übergeht; daß der Geiz eine Verbindung von Habsucht und Wollust, und doch eine Wollust ohne Gegenstand, daher selbst auf eine lächerliche Weise verrückt ist, so wird man finden, daß die Unmäßigkeit in diesen ihren gewöhnlichen Formen zu demselben Resultate führt, wie die Eitelkeit, die, bis zum Hochmuthe gesteigert, meist die Ursache eigentlicher Verrücktheit ist.

Diese Verwandtschaft aller Laster mit der Verrücktheit enthält einen neuen auffallenden Beweis von der selbstzerstörenden Eigenschaft des bösen Princips.

Die Tugend kann, wie schon gesagt worden, nicht gelehrt werden, und doch soll sie das Ziel aller Bestrebungen seyn, und muß, wenn endlich aus der innern Gesinnung ein vollkommenes sittliches Leben hervorgehen soll, zu einer regelmäßigen Thätigkeit, zu einer eigentlichen Fertigkeit praktisch gebildet werden.

Wie ist dieses denn nun zu Stande zu bringen? dieß muß auf dem umgekehrten Wege versucht werden.

Durch Uebung nämlich soll der Mensch das Böse zu vernichten, alle Hindernisse, die in seinen eigenen Neigungen und Trieben dem Sittengesetze sich entgegenstellen, zu entfernen, und die sittliche Herrschaft über diese zu erringen streben.

Dieses führt auf den Begriff einer negativen, moralischen Uebungskunst (Ascetik), die uns den innern Feind kennen und immer mehr und mehr beherrschen und unterdrücken lehrt. Wie aber eine solche Ascetik beschaffen seyn müsse, ist hier weiter nicht zu entwickeln.

Von dem eigentlichen Laster ist übrigens noch zu bemerken, daß, wenn der Hochmuth, die Eitelkeit, sich einmal aller Thätigkeiten und Kräfte des Menschen bemächtigt hat, dieser für die Sittlichkeit verloren ist. Von dem innern Verderbniß des Egoismus ist zur Tugend keine Rückkehr möglich: dieses geht so weit, daß wir selbst, im Falle der Mensch den Willen hat, sich zu bessern, ihn oft nur eine Form der Eitelkeit mit der andern vertauschen sehen! Daher man denn sagen kann: Wer einmal sich dem Bösen ergeben, ist auf ewig verloren. Von der Unmäßigkeit, der Schwäche, gilt dieses nicht, wiewohl sie endlich auch zur Selbstzerstörung führt, wenn der Mensch sich ihr so sehr überläßt, daß er nicht mehr über sie Herr werden kann.

Wir haben noch einige Begriffe nachzutragen, ehe wir die Moral beschließen.

Gewöhnlich wird die Tapferkeit als ein eigener sittlicher Begriff und eine Tugend aufgestellt. Allein sie ist schon in dem Begriffe der Thätigkeit enthalten. Alle menschliche Thätigkeit ist eine irdische. Das Wesen des Irdischen aber besteht in dem Beschränkt- und Gebundenseyn. Die menschliche Thätigkeit ist daher eine solche, die mit Schwierigkeiten aller Art verbunden, von allen Seiten mit Mühseligkeiten und Beschwerden umgeben, unterbrochen und gehemmt ist, sich also ohne Kampf und Anstrengung gar nicht denken läßt. Hier erhalten wir also schon den Begriff der Tapferkeit, da diese eben in dem entschlossenen Widerstande gegen die störenden Einwirkungen feindseliger Kräfte, in der Rüstigkeit des Ausharrens, dem Muthe bei der Bekämpfung und Besiegung aller Hindernisse besteht.

Indessen muß man die Tapferkeit nicht auf eine, sondern auf alle Thätigkeiten und Kräfte beziehen.

Das Sittengesetz ist das Negative, Beschränkende, Ordnende, Leitende. Aus ihm kann der Stoff der Sittlichkeit und des sittlichen Lebens nicht herkommen; er muß aus einer andern Quelle herfließen. Diese ist der sittliche Trieb.

Aller Trieb aber geht auf Entwickelung. Dieses ist die Naturbestimmung aller irdischen Wesen, und bei dem Menschen, als dem höchsten organischen Wesen, muß sowohl der niedere als der höhere Trieb zur Entwickelung der mächtigste seyn.

Nun muß die Entwickelung sämmtlicher menschlichen Kräfte dem Sittengesetz unterworfen werden und insofern nennen wir sie Bildung.

Bildung also ist der Zweck der gesammten, auf das Sittengesetz bezogenen Thätigkeit. Doch da das Maaß und die Stärke des Triebes und wieder die Verhältnisse, unter welchen der Mensch die Bildung zu erkämpfen hat, verschieden sind, so ergiebt sich hier der Begriff der Eigenthümlichkeit, und folgt, daß die Bildung nicht die Sittlichkeit selbst ist, sondern nur zum Theile derselben angehört.

Denn betrachten wir die allgemeinen Bestandtheile und Bedingungen der Sittlichkeit, wie wir sie oben aufgestellt haben, so finden wir ohne weiteres, daß diese etwas durchaus Allgemeines sind. Die Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit und die sittliche Thätigkeit, die Selbstständigkeit und der Gehorsam, die Liebe und die Ehre, sind schlechthin allgemein geltende Forderungen des Sittengesetzes; und in dieser Hinsicht könnte man sagen, alle tugendhaften Menschen sollen gleich seyn; alle Verschiedenheit rühre hier nur von Mängeln her.

Doch folgt hieraus nicht, daß die Eigenthümlichkeit der Sittlichkeit widerstreite, und der sittliche Mensch alles Eigenthümliche in sich vernichten solle.

Es ist vielmehr der höchste Weltzweck, daß die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle in der Einheit entwickelt werde. Diese Eigenthümlichkeit muß nur von diesem hohen Standpunkte genommen werden, sie greift dann über das Sittengesetz hinaus in das Gebiet der Religion hinein, dem sie eigentlich angehört. Das Sittengesetz giebt nur die Gränzen an, in wel-

chen die Eigenthümlichkeit entwickelt werden muß, es ist das Negative, die Eigenthümlichkeit das Positive. Sie ist dasjenige, was auf der letzten Stufe der Weltentwickelung — wenn das Sittengesetz als unnöthig aufhört — dem Menschen noch bleibt. Jeder Mensch ist eine Welt im Kleinen; je vielseitiger er also seine Eigenthümlichkeit entwickelt in höherer Hinsicht, desto mehr wird der Zweck der Welt, die unendliche Fülle, erreicht. Der Mensch muß sich dadurch die Unsterblichkeit selbst erwerben.

Nur in dieser Beziehung auf die Unsterblichkeit, auf das künftige Leben darf die dem Sittengesetz entsprechende, mit der Sittlichkeit verträgliche Eigenthümlichkeit verstanden werden.

Die gemeine irdische, bloß diesem Leben angehörende Eigenthümlichkeit muß freilich von dem nach Tugend strebenden Menschen bestritten und unterdrückt werden; denn sie ist eine Beschränkung, steht der Anordnung des Sittengesetzes im Wege.

Es fragt sich endlich noch: Was ist denn der eigentliche Gegenstand der Sittlichkeit? worauf ist sie gerichtet? wem sollen wir treu seyn?

Abstrahiren wir von den einzelnen Bestandtheilen des Sittengesetzes, welche doch bloß dazu dienen, das sittliche Verhältniß des Menschen in dessen Anwendung zu bestimmen, und fassen den allgemeinen Sinn und Gegenstand des Sittengesetzes auf, so finden wir, daß, so wie die Thätigkeit Gottes das Princip, so auch die Gottheit selbst der Gegenstand dieses Gesetzes ist; und weil in der Moral von keiner Lehrmeinung die Rede seyn kann, so ist die Form, in welcher die Gottheit als Gegenstand der Sittlichkeit erscheint, die Wahrheit.

Gott, wissenschaftlich ausgedrückt, ist der Hauptbegriff der Einheit und Fülle. Dasselbe ist auch die Wahrheit in Beziehung auf den menschlichen Geist. Daher auch die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit als Tugend; ohne Wahrhaftigkeit sind alle andern Tugenden nicht da, oder bloße Scheintugenden. Alle andern Tugenden enthalten nur die

Bedingung der innern Gesinnung oder der gesetzlichen Form des Sittengesetzes: die ganze Sittlichkeit aber bezieht sich auf die Bedingung und Tugend der Wahrhaftigkeit.

So wie das Sittengesetz nur ein negatives, beschränkendes ist, so ist die Wahrhaftigkeit nur eine negative Tugend. Sie besteht in der Nicht-Verletzung der Wahrheit.

Der Mensch muß Gott treu seyn, und dieß kann er nicht, wenn er nicht sich selbst treu ist. Die Wahrheit muß schlechthin heilig gehalten werden, ja sie ist das Allerheiligste, und jede Verletzung derselben ein Vergehen gegen Gott. Und zwar gilt dieses ganz allgemein und unmittelbar, den Menschen bloß im Verhältniß zu der Wahrheit, oder was dasselbe ist, zur Gottheit betrachtet; nicht zu gedenken der untergeordneten rechtlichen Verhältnisse, wo ein Mensch vom andern Wahrheit fordern kann. Weder auf diese, noch allein auf Worte und Handlungen beschränkt sich die Wahrheit; es erstreckt sich dieselbe auf unser innerstes Denken, wie auch der gemeine Ausdruck sagt: „Er meint es ehrlich, aufrichtig.“

Auch ist durchaus kein Unterschied zu machen zwischen höherer und niederer Wahrheit. Wenn mit dieser letztern theoretisch auch mancher Irrthum verbunden seyn kann, so ist es doch praktisch nicht der Fall. Praktisch ist alle Wahrheit heilig, und daher auch die Aussage der Vernunft durchaus wahr.

Ueberhaupt ist die Wahrheit ein untheilbares Ganze; die gemeine, subjective Wahrheit hängt mit der höhern zusammen. Die höhere Wahrheit muß zwar über die menschliche Vernunft hinaus gehen können, aber doch auch nicht ohne die Vernunft zu Stande kommen, da ja die höchsten Wahrheiten der Phantasie und des Verstandes nicht zu verstehen sind ohne Vernunft.

Die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit für die Sittlichkeit wird auch durch das Gegentheil noch recht deutlich, und nirgends ist das eigenthümliche Wesen der Unsittlichkeit so zusammengedrängt, als in dem Begriff der Lüge. Dieser hängt genau zusammen mit der Eitelkeit und dem Hochmuthe. Erstere entspringt aus der Furcht und neigt sich zur Falschheit.

Die Lüge ist Mangel an Aufrichtigkeit auch gegen sich selbst. Die Art, wie der Hochmüthige sich selbst betrügt, ist im sittlichen Sinne eine Lüge.

In dem Princip alles Schlechten und Bösen, der Eitelkeit, liegt immer eine innere Lüge zu Grunde. Man kann überhaupt sagen: so wie Gott die Wahrheit ist, so ist das böse Princip der Geist der Lüge, und wie die Wahrhaftigkeit der Inbegriff aller Tugend, so ist die Lügenhaftigkeit der Inbegriff alles Lasters.

Dem Begriff der Wahrheit haben wir hier seine rechte Stelle angewiesen, während wir ihn in der Logik unstatthaft fanden. Aber zugleich bemerken wir auch, daß, so wie man den sittlichen Begriff der Wahrheit in die theoretische Philosophie hinübergezogen, so den physisch-theoretischen Begriff der Vollkommenheit mit demselben schlechten Erfolge in die Moral eingeführt hat, gleichsam um nur die Verwechselung der Begriffe vollständig zu machen.

Bei Gelegenheit der Wahrheit ist die Wißbegierde zu erwähnen. Die Sehnsucht nach Erkenntniß, das Streben nach Wahrheit, nach unendlicher Fülle und Einheit ist, theoretisch genommen, keine Tugend; insofern es aber eine Aeußerung des sittlichen Triebes ist, gehört es der Liebe im allgemeinen Sinn an. Bezieht man jedoch die Wißbegierde auf das Sittengesetz, so kann man allerdings sagen: Es giebt eine Pflicht der Erkenntniß. Denn die Tugend beruht auf der Erkenntniß des Sittengesetzes, und dieses (wenigstens großentheils) auf dem lebendigen Glauben an Gott; und in dieser Hinsicht ist es freilich eine Pflicht, seine Erkenntniß über sich selbst und sein Verhältniß zu Gott zu erweitern. Daher denn auch der Spruch: „Erkenne dich selbst" moralisch genommen, einen sehr bedeutenden und richtigen Sinn hat. Als moralische Vorschrift heißt er nämlich nichts anders, als: Erkenne deine Bestimmung, erkenne das ganze Sittengesetz, und was mit ihm zusammenhängt, die Gottheit.

Unter den Tugenden und überhaupt unter den sittlichen Begriffen haben wir die Gerechtigkeit nicht mit angeführt.

Diese ist nun allerdings ein sittlicher Begriff und eine Tugend; indessen ist sie dieß nicht rein, weil durchaus auch der Begriff des Rechtes dazu gehört. Das Recht aber bezieht sich auf die äußern Verhältnisse; in der Sittenlehre aber kann hiervon nicht die Rede seyn, sondern durchaus nur von seinen innern Verhältnissen, von seinen Trieben und Eigenschaften.

In sittlicher Hinsicht wird daher auch die Gerechtigkeit mit dem Begriffe der Tugend im Allgemeinen zusammengenommen und der Sittlichkeit untergeordnet, so daß man die Gerechtigkeit den Ausdruck, die äußere Erscheinung, Anwendung der Wahrheit nennen könnte.

Das Recht an und für sich ist kein sittlicher Begriff: es kann ohne Sittlichkeit bestehen, und ist viel objectiver als das Sittengesetz. Es wird selbst von immoralischen Menschen anerkannt. Das Sittengesetz hingegen läßt sich Keinem andemonstriren, der den lebendigen Glauben nicht hat.

Die Pflicht muß hinzukommen, um das Recht zu adeln, zu einer Tugend zu machen. Wie denn der rechtliche Mensch nicht aus Furcht vor dem Zwange (der Strafe), nicht aus kalter Einsicht der Nothwendigkeit, sondern aus Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit recht handelt.

Der Begriff des Rechtes in seiner Objectivität ist unmittelbar abgeleitet aus dem Begriffe der Wahrheit, und wenn die Wahrheit in dieser Hinsicht auch bloß eine praktische ist, so hat sie doch rechtlich (wie sittlich) genommen eine schlechthin gewisse Gültigkeit.

Das sittliche Recht ist so gut wie die Wahrheit selbst, es ist gleichsam der sinnliche Ausdruck der Wahrheit, daher man auch sagen kann: Die Gottheit ist die Gerechtigkeit.

Dieser Begriff und der Begriff der Ehe machen den Uebergang zu der Rechtslehre.

Die Ehe ist ein durchaus objectives Verhältniß; es gründet sich auf den gesammten Trieb, den sittlichen sowohl als den natürlichen. Doch da der Trieb als solcher, selbst der höhere, die Liebe, den wir nur im Gegensatze mit dem gemein natürlichen den sittlichen nennen, im eigentlichen Sinne noch

nichts Sittliches, sondern selbst etwas Natürliches ist, so wird die Ehe als ein Verhältniß der Liebe erst durch die Unterordnung unter das Sittengesetz, also erst durch die Treue, ein sittliches Verhältniß.

Wie denn auch in Allem, wo wir von dem sittlichen Trieb der Liebe im Allgemeinen gesprochen haben, dieser wohl zu unterscheiden ist von der sittlichen Liebe.

Ihrer innern Beschaffenheit nach gehört mithin die Ehe nicht zu den Rechtsverhältnissen, sondern bloß insofern sie ein äußeres Verhältniß, eine Gesellschaft ist, welches durch die Naturtriebe gefordert wird.

Und zwar ist sie eben aus diesem letzten Grunde ein Verhältniß des Naturrechtes, während die meisten andern Verhältnisse, auf künstlichen Einrichtungen beruhend, nicht an und für sich selbst Zweck, nicht allgemein nothwendig sind.

Zehntes Buch.

Natur- und Staatsrecht.

I.

Da die ganze praktische Philosophie so philosophisch wie möglich dargestellt werden soll, — ob sie gleich nicht ganz in den Kreis der Philosophie gehört, so muß die Darstellung so genetisch seyn, wie möglich. —

Sollte das Recht zum praktischen Gebrauch als Wissenschaft dargestellt werden, so wäre die mathematische Methode die vorzüglichste, und zwar würde diese Methode für das Naturrecht viel angemessener seyn, als für die Moral.

Da unsere praktische Philosophie aber als ein Theil der Philosophie überhaupt behandelt werden soll, so abstrahiren wir von der eigentlich praktischen, d. h. mathematischen Methode, und befolgen auch hier die höhere, genetische.

Der genetischen, historischen Methode nach haben wir nun den Rechtsbegriff aufzusuchen, welcher dem Sittengesetz sich am meisten und zunächst anschließt. Dieser Begriff ist jener der Ehe.

Da die Rechtslehre an die Sittenlehre angeknüpft werden soll, so muß ein Uebergangspunkt von der einen zu der anderen gefunden werden. Dieß ist der Begriff der Ehe.

Die Ehe ist nämlich das einfachste, natürlichste Verhältniß, das aus dem gesammten Triebe des Menschen, dem natürlichen sowohl, als dem sittlichen, und der Vereinigung von beiden hervorgeht. —

Die Ehe ist ein ganz sittliches Verhältniß: das Verhältniß der Liebe unter dem Sittengesetze — der Treue.

Zu den rechtlichen Verhältnissen gehört die Ehe nur, insofern sie ein geselliges Verhältniß, eine Gesellschaft ist. —

Was man gewöhnlich Rechte in der Ehe nennt, gründet sich auf das Recht der Staatsgewalt, sich in dieses sittlich gesellige Verhältniß zu mischen, und es näher zu bestimmen durch Gesetze.

Betrachtete man die Ehe außer aller Beziehung auf den Staat, so könnte dabei von Rechten und Pflichten im strengen Sinne nicht die Rede seyn, da beide Theile völlig Eins sind, die Verbindung eine vollkommene Einheit ist. —

Die Ehe ist ein Verhältniß des Naturrechts. Das einzig rechtliche Verhältniß, das im Naturstande statt haben kann.

Ein Naturrecht ist dasjenige, was sich auf den gesammten Naturtrieb, auf Naturnothwendigkeit bezieht. Die meisten anderen Rechte gründen sich auf künstliche Einrichtungen, die an und für sich selbst nicht Zweck und auch nicht nothwendig sind.

Doch werden auch außerhalb des Staates und der künstlichen Verhältnisse des Eigenthums aus der Ehe sich andere rechtliche Verhältnisse entwickeln.

Wenn mehrere dergleichen Verbindungen, Familien, Stämme neben einander bestehen, so ist auch ohne das künstliche Eigenthum durch Beleidigung und Verletzung der Ehre und der persönlichen Freiheit ein Zustand des Krieges möglich. Hier übernimmt nun der Mann die Vertheidigung der ganzen Familie.

Auch hat er die Pflicht, für den Unterhalt der Familienglieder zu sorgen, die Nahrung herbeizuschaffen, und überhaupt durch seine Thätigkeit dem Ganzen alle zur äußeren Existenz nothwendigen Mittel zu erwerben und ihren ruhigen Besitz zu sichern und zu erhalten.

Wenn nun der Mann die Pflichten des Ganzen übernimmt, so muß er auch alle Rechte des Ganzen ausüben können. Seine auf die Erhaltung der Familie abzweckende Thätigkeit darf durch nichts gehemmt und gehindert, sondern in

ihrem wohlthätigen Wirken von den einzelnen Gliedern anerkannt, unterstützt und befördert werden.

Ohne diese Thätigkeit des Mannes würde in dem Naturstande alle Ungleichheit zwischen Mann und Frau wegfallen, da alles andere, was im künstlichen Staate die Ungleichheit begründet, hier nicht statt hat. Von Rechten und Pflichten wäre dann bei der völligen Gleichheit beider Theile gar nicht die Rede.

Die väterliche Gewalt ist die einzige anerkannt rechtliche Gewalt im Naturstande. Es ist dies ein wirkliches, wahrhaftes Naturrecht, welches sich gründet auf das natürlichste und nothwendigste Verhältniß der Ehe, und die Möglichkeit des aus der Verletzung der persönlichen Freiheit und Ehre entstehenden Krieges.

Diese väterliche Gewalt dehnt sich nun immer weiter aus, auf die Enkel, die Kinder des verstorbenen Bruders, ja sogar auf die Diener, die im Naturrecht nicht wie in künstlichen Einrichtungen als Sklaven, als Dinge, sondern ganz rechtlich behandelt werden und mit den übrigen Gliedern der Familie in dem nämlichen Verhältniß zu dem Vater, als oberstem Familienhaupt, stehen. —

Was das Verhältniß der Kinder gegen den Vater betrifft, so ist Gehorsam ihre erste Pflicht. Der Vater ist für die Kinder ein Sinnbild Gottes. Er ist der Stellvertreter des Sittengesetzes, welches er ausspricht und darstellt, und dessen Leitung und Oberherrschaft sie mit kindlicher Ergebung und Unterwürfigkeit anerkennen sollen.

Dieser Aehnlichkeit wegen ist auch umgekehrt der Begriff des Vaters auf die Gottheit angewandt worden, als den sittlichen Gesetzgeber, den obersten Beherrscher aller Geister, die sich der höheren moralischen Weltordnung und Regierung unterwerfen.

Zu diesem ersten Capitel des Naturrechts haben wir bloß die Möglichkeit von etwas Unsittlichem, nämlich die Verletzung der Freiheit und den dadurch entstehenden Krieg, vorausgesetzt.

Allein das Recht, als von dem Sittlichen unterschieden, beruht nicht nur auf der Möglichkeit, sondern auf der Wirklichkeit des Unsittlichen, und dieß begründet ein anderes Capitel des Naturrechts, wo diese Unsittlichkeit als wirklich angenommen wird.

Diesen Krieg finden wir nun unter den Stämmen wilder Völker, die ohne Geld und künstliches Eigenthum leben, wo übrigens das Verhältniß der Ehe und des Vaters sich oft sehr edel zeiget, und die zwar nicht, wie einige Philosophen sich dieses gedacht, in einem idealischen, doch in einem sehr reinen und sittlichen Naturstande erscheinen. Unter diesen treffen wir nun wirklich jenen Zustand des Krieges und zwar aller Stämme gegeneinander, und nicht aus Eigennutz, sondern aus Rache wegen zugefügter Beleidigungen.

Dieß führt uns nun zum zweiten Capitel von der Wiedervergeltung der Blutschuld, der Blutrache.

Die Wiedervergeltung, die Blutrache wird als ein Recht anerkannt, und sie ist es auch, ein wirkliches, wahres Naturrecht.

Wie kann nun aber aus etwas Unsittlichem ein Recht folgen? Dieß kann stattfinden, wenn das Unrecht auf der Einen Seite stattfindet. Der Beleidigte, Angegriffene darf sich vertheidigen, rächen, dem andern die Beleidigung wiedervergelten.

Das Gesetz der Wiedervergeltung ist vollkommen rechtlich, Gleiches mit Gleichem vergelten; Leben um Leben; wer getödtet hat, soll wieder getödtet werden. Es liegt hierbei zum Grunde, daß ein Angriff auf das Leben als das hassenswürdigste, abscheulichste Vergehen angesehen wird, dessen Urheber ganz vernichtet werden muß, weil er ein unschätzbares, heiliges Gut des Menschen gefährdet und verletzt.

Wenn nun die Familie wie eine Person anzusehen ist, so wird jeder Angriff auf die einzelnen Glieder dieser Verbindung wie ein Angriff auf das Ganze angesehen. Daraus folgt denn auch das Forterben der Blutrache; wenn etwa das Haupt der Familie umgebracht worden, so tritt, um ihn zu rächen, der Sohn an seine Stelle.

Die Blutrache beruht auf der Vertheidigung und der Wiedervergeltung, welches beides vollkommen rechtliche Principien sind. Das Streben nach Vernichtung darf nicht unbedingt ausgeübt werden, weil sonst das Leben der Menschen, dessen Verletzung die Blutrache vorbeugen und sie rächen soll, durch diese selbst wieder gefährdet, und einer übertriebenen Willkür ausgesetzt würde.

In dem einfachen Gesetz der Wiedervergeltung ist diese Beschränkung zwar schon enthalten, allein dieß bedarf einer gemeineren Bestimmung. Ueber den Fall der Vertheidigung des ersten Angriffs kann es mancherlei schwierige Fragen geben, die sich so leicht nicht lösen lassen, und wo man die Blutrache und die Wiedervergeltung leicht über alles Maaß hinaus übertreiben könnte, dieses müßte dann natürlich einen ewigen Wechsel von Vergeltung, Beleidigung und Verfolgung und einen daurenden Zustand von Krieg und Feindseligkeit herbeiführen, der zuletzt alle geselligen Verhältnisse verwirren und die öffentliche Sicherheit gänzlich auflösen würde. So finden wir es auch wirklich überall in dem Naturstande, wo ein ewiger Krieg aller gegen alle besteht. Soll dieses aufhören, so muß ein Uebergang aus diesem verwirrungsvollen, unvollkommenen zu einem dauerhaft und fest begründeten, sicheren und friedlichen Zustande gefunden werden.

Dieß ist der S t a a t. Er übernimmt die Blutrache, bestimmt die Wiedervergeltung und macht dadurch den wechselseitigen Verfolgungen und Kriegen, die sich ins Unendliche vervielfältigen, wieder ein Ende. Eine größere Wohlthat, als der bloße Schutz des Eigenthums, den man eben so hoch nicht anschlagen dürfte.

Nachdem wir das eigentliche Naturrecht aufgestellt haben, gehen wir zu einem andern Capitel, dem Vernunftrecht, über.

Hier wird nun vorerst eine Deduction des Rechtsbegriffes selbst nothwendig, die indessen nach den vorausgeschickten Principien unserer Philosophie nicht schwer fallen dürfte.

Bei Fichte und Kant ist die Deduction des Rechts äußerst

schwierig, da jener zuerst die Mehrheit der Menschen weitläufig construiren, dieser hingegen die Freiheit selbst erst postuliren muß.

Das Recht an und für sich ist etwas äußerst Einfaches, ein Begriff der Vernunft, der sich auf den Begriff der Freiheit, als das Wesen des Menschen, gründet. Dieses ist aber schon hinlänglich erklärt worden, und darf also hier mit Grund vorausgesetzt werden.

Das Recht gründet sich auf einen theoretischen Begriff. Dieß darf gar nicht übersehen werden wegen des verschiedenen Grades von Objectivität, den das Recht und die Moral hat. Das Recht ist ungleich objectiver wie die Moral, welche auf dem Glauben beruht und in ihren letzten Principien ganz subjectiv ist, da die Begriffe von Liebe — Ehe — Treue 2c. immer etwas voraussetzen, was sich dem, der es nicht hat, nicht beweisen läßt. Der systematische Philosoph kann die Gesinnungen, welche jenen Begriffen zu Grunde liegen, nur voraussetzen, und dann ihr Verhältniß zur Natur und Welt bestimmen.

Das Recht hat eine für sich bestehende Gültigkeit und Objectivität, die sich leicht jemanden andemonstriren läßt, da hier eigentlich jedermann von den nämlichen Prämissen ausgeht. Das Recht ist gleichsam die Mathematik der Gesellschaft.

Wir stimmen hierin mit Fichte überein, welcher behauptet, das Naturrecht sey theoretische, nicht praktische Philosophie, insofern nämlich der reine Rechtsbegriff ein theoretischer Begriff ist. — Allein dieß ist nicht für die gesammte Rechtslehre anzunehmen, da der Begriff des Rechts als ein bloßer Vernunftbegriff ein untergeordneter ist, der erst durch das Hinzukommen des sittlichen Begriffs der Pflicht eine höhere Bedeutung und Würde erhält. Die ersten und letzten Betrachtungen des Rechts müssen an die Sittlichkeit sich anschließen.

Das Recht ist nichts anderes als eine bloße Folgerung aus dem Wesen der Freiheit, durch den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Ist Freiheit das Wesen des Menschen, so darf diese auf keine Art verletzt werden,

weil sonst das Wesen des Menschen selbst verletzt und zerstört würde.

Der Begriff des Rechts bezieht sich lediglich auf die Freiheit, und zwar diese im Allgemeinen ganz negativ gedacht als das negative Wesen des Menschen im Gegensatz gegen das Ding.

Recht und Unrecht sind Begriffe, die sich begleiten; — Recht ist die Freiheit, verbunden mit der Bedingung, daß sie nicht verletzt werden darf, Unrecht ist die Verletzung der Freiheit.

Gehen wir näher auf diesen Punkt ein, so leuchtet hervor, daß erst das Hinzukommen der sittlichen Betrachtung einen vollen, befriedigenden Aufschluß geben kann; denn es entsteht hier die Frage, warum darf denn nun die Freiheit nicht verletzt werden? — Diese Frage kann die Vernunft nicht beantworten. Der bloß praktische Grund, auf dem Satze des Widerspruchs beruhend, daß die Freiheit nicht verletzt werden darf, weil sie sich sonst selbst aufhebe, würde die Frage nur auf das skeptische Gebiet spielen, und in eine Menge unauflösbarer Spitzfindigkeiten verwickeln. Für die Jurisprudenz ist jene praktische Nothwendigkeit vollkommen hinreichend; aber sie giebt keine genügende Einsicht in das Wesen der Unverletzbarkeit der Freiheit; abstrahirt man ganz von der sittlichen Ansicht, so bleibt gar nichts übrig, die Realität des Rechtsbegriffes darzuthun, ob er gleich aus dem Begriff der Freiheit als consequente Folgerung hervorgeht.

Warum soll überhaupt das Recht geschehen, das Wesen des Menschen nicht verletzt werden? Hier kann nur die moralische Betrachtung uns einen erklärenden Aufschluß geben.

Die Freiheit soll nicht verletzt werden, weil sie etwas Heiliges, Erstes, Ursprüngliches, Göttliches ist, ein Anhauch der unendlichen Urkraft, der göttlichen Natur.

Ist Freiheit das Wesen des Menschen, so muß sie auch dem ganzen Menschen zukommen. Zu dem Ganzen gehört aber nicht nur das Innere, sondern auch das Aeußere des Menschen, sein Leib. Die Freiheit muß sich also auf den

ganzen Umfang aller innern und äußeren Thätigkeiten und Kräfte erstrecken. Es ist also irrig zu behaupten, daß die innere Thätigkeit des Menschen von allen äußeren Hemmungen und Beschränkungen unabhängig sey, daß also der Mensch seiner Freiheit unbeschadet äußerlich gebunden werden kann. In der Frage über das Recht muß die Freiheit des ganzen Menschen gefordert werden. Die innere Thätigkeit ist in ihrer Entwickelung an äußere Bedingungen gebunden, wo sie nicht beschränkt und gebunden werden darf, ohne sie wesentlich zu stören und zu schwächen.

Sollen nun mehrere Menschen neben einander existiren, die alle gleichen Anspruch auf Freiheit haben, so muß die Freiheit des Einen nicht durch die Freiheit des Andern verletzt werden, sondern in dieser gegründet seyn, sie müssen sich wechselseitig bedingen. Die Freiheit jedes Einzelnen muß in der Freiheit des Ganzen gesichert werden. Alle für Einen und Einer für alle.

Wird der Begriff der Freiheit ganz allgemein abstract und negativ genommen, so fällt auch alle Verschiedenheit und Gradation weg, und es folgt nach uns schon die Gleichheit aller. Alle sind gleichmäßig frei, es giebt keinen Unterschied, keine Grade, alle haben gleiches Recht.

In dem reinen Vernunftbegriffe des Rechts sind die Begriffe der Freiheit und Gleichheit enthalten. Allein dieß ist auch Alles, was sich daraus ableiten läßt. Aber was die Gemeinschaft und Gesellschaft betrifft, so liegt in der Freiheit, blos als dem negativen Wesen des Menschen, nichts, was diese begründen könnte. Im Gegentheile, wenn wir von aller Sittlichkeit abstrahiren und bloß nach reinen Rechts- und Vernunftbegriffen entscheiden wollten, so würde die Gesellschaft als ein Uebel erscheinen, indem hier eben durch das Zusammenseyn und die Collisionen der Individualitäten zur Verletzung der Freiheit auf alle mögliche Weise Veranlassung gegeben würde. Daher eine völlige Isolirung des Menschen von aller Gesellschaft, wie Rousseau diese aufstellt, folgerecht anzunehmen wäre.

Aus dem reinen Vernunftrecht allein kann aber keine Theorie des Staates hergeleitet werden. Die Freiheit aber kann ohne eine gleiche Einschränkung aller nicht bestehen. Dieses vernünftige Gesetz ist an und für sich ganz gut. Allein diese aus der bloßen Vernunft, ohne alle höhere Rücksicht auf die Sittlichkeit, herfließende Nothwendigkeit kann keine Deduction des Staates begründen. Aus dem bloßen Rechtsbegriff kann die Gemeinschaft und Geselschaft nicht hergeleitet werden, es muß dabei dann schon immer eine Gesellschaft als empirisches Datum angenommen werden. Dieß widerspricht aber der wahren philosophischen Methode, welche alles entwickeln und deduciren soll. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft darf nicht als Factum vorausgesetzt, sondern muß höher aufgesucht und aus der sittlichen Idee genetisch entwickelt werden.

Ueberhaupt ist eine angewandte Rechtslehre nicht herzuleiten aus der reinen Vernunft. Diese bringt nur den Begriff des Rechts überhaupt ins Klare, und liegt freilich in dieser Hinsicht dem Naturrecht, so wie dem positiven Recht zum Grunde; aber mehr wie dieser Begriff des Rechts folgt auch nicht aus dem reinen Vernunftrecht. Es dient dieses nur, die mathematische Objectivität des Rechts deutlich zu machen. Das ist aber auch der ganze Zweck und Nutzen.

Was in anderen Methoden an diesen Vernunftbegriff des Rechts angeschlossen wird, ist ein Aggregat von empirischen Factis, nach dem Vernunftrecht bestimmt. Bei uns ist es das Sittliche und dasjenige, was durch dieses sich an die gesammte Philosophie anschließt.

Eigenthum und Vertrag gehören schon zu den positiven Rechten, insofern sie künstliche und willkürliche Einrichtungen sind. Auch könnte das aufgestellte Naturrecht, welches in Vergleich mit anderen das historische zu nennen wäre, im Gegensatz des bloß negativen Vernunftrechts seiner größeren Bestimmtheit wegen ein positives Recht genannt werden. Eigentlich ist diese Benennung aber nur für dasjenige Recht passend, welches durch Willkür bestimmt wird.

Das Recht der Vernunft ist von schlechthin allgemeiner

Objectivität, und auf alles anwendbar, da es ja bloß der Begriff des Rechts an und für sich ist. Es erstreckt sich auf die Individuen, wie auf das Ganze. So ist das Völkerrecht nur Vernunftrecht. Das positive Recht ist das Recht, angewandt auf willkürliche und künstliche Einrichtungen.

Wenn eine Gesellschaft und Gemeinschaft überhaupt aus dem Vernunftrecht nicht abzuleiten sind, so wird noch weniger die Lehre von Eigenthum und den Verträgen, die ja auf Gesellschaft und Gemeinschaft sich gründen, sich daraus folgern lassen.

Wo ist denn nun aber der erste Entstehungsgrund von diesen zu suchen?

In der sittlichen Forderung absoluter Gemeinschaft, als der einzigen Bedingung der sittlichen Bildung und Vollendung des Menschengeschlechts.

Aus dem Sittengesetz allein würde kein sittliches Leben hervorgehen. Der Stoff des sittlichen Lebens kann nur von dem sittlichen Triebe kommen. Dieser ist ja Liebe, welche auf Verbindung, Vereinigung geht, und sein Ziel ist Bildung (von der Ehre kann hier nicht die Rede seyn, und die Seeligkeit geht weit über den Trieb hinaus). Die sittliche Entwickelung aber kann nicht isolirt seyn, sondern sie setzt ebenso wie die Liebe Vereinigung nicht nur voraus, sondern in beiden ist ja die absolute Forderung der Gemeinschaft und zwar in ihrer ganzen Totalität enthalten. Die ganze Menschheit soll zu e i n e m Individuum werden, zu einem liebevoll vereinigten und sittlich gebildeten Ganzen.

Eigenthum und Verträge sind als willkürliche und künstliche Einrichtungen, die sich auf etwas höheres beziehen, nicht im Vernunftrechte begründet, sie sind positive Rechte, insofern man darunter solche versteht, die auf willkürlicher Einrichtung beruhen, und durch sittliche Bedingungen nothwendig gemacht wurden.

Das reine Vernunftrecht ist von dem Naturrechte noch sehr verschieden; es gründet sich zwar dieses nicht auf die Forderung einer bis zur Totalität vollendeten Gemeinschaft des

Menschengeschlechts, geht aber aus der natürlichsten und nothwendigsten aller menschlichen Verbindungen, der Familie, hervor, und ist daher in weit näherer Beziehung auf die Sittlichkeit, wie das reine Vernunftrecht. Dieß ist bei der väterlichen Gewalt am sichtbarsten, die ohne sittliche Begriffe nicht denkbar ist. Die Blutrache, welche etwas Unsittliches voraussetzt, könnte zwar mit der Sittlichkeit im Widerspruche erscheinen. Allein in dem Recht der Wiedervergeltung ist doch schon eine Beschränkung enthalten, welche auf den sittlichen Begriff des Maaßes sich gründet.

Nach dem Vernunftrechte würde es ganz anders heißen. Hier wo die Freiheit, wenn sie sich nicht selbst widersprechen soll, in ihrer absoluten Totalität erhalten werden muß, wird alles, was der Freiheit Abbruch thut und diese in Gefahr setzt, aus dem Wege geräumt; wer die Freiheit Anderer verletzt, wird vernichtet. Es müssen alle gegen ihn aufstehen, da er durch seinen Angriff, wenn gleich eines einzelnen Individuums, die Freiheit im Ganzen angefeindet hat, und zwar wird nach dem reinen Vernunftrechte die kleinste Verletzung der allgemeinen Freiheit den größten völlig gleich geachtet. Vor der Errichtung des Staates wäre also die Rache ganz grenzenlos. Erst dadurch, daß dieser sie übernimmt und bestimmt, wird sie einer gesetzlichen Mäßigung unterworfen.

Die Nothwendigkeit des Staates beruht zunächst auf zwei Dingen, der Ausübung der Blutrache statt der Individuen, und der Garantie des Eigenthums.

Eigenthum und Vertrag sind als künstliche und willkürliche Einrichtungen weder aus dem Natur- noch aus dem Vernunftrechte herzuleiten. Es sind gar nicht so objective Rechte, und wenn auch abstrahirt von der künstlichen Form und bloß auf das Wesen der Sache gesehen, nicht leicht ein Volk so roh und wild sich finden ließe, bei dem es nicht eine Art von Eigenthum und Vertrag gäbe, so sind diese Rechte doch auf die mannigfaltigste und verschiedenartigste Weise modificirt und bestimmt, welche Verschiedenheit von temporellen, localen, nationalen Bedingungen abhängt. Dieß qualificirt sie aber zu

eigentlich positiven Rechten. Alles positive Recht gründet sich auf die absolute Gemeinschaft und Bildung des Menschengeschlechts. Die besonderen Bestimmungen und Modificationen aber werden abhangen von dem verschiedenen Grade des Entwickelungszustandes oder der Cultur einer Nation und anderen localen Verhältnissen. Hieraus folgt, daß die Frage über alle diese Rechtsbegriffe schon sehr ins Empirische eingreift, und daher zum Theil schon nicht mehr in die Philosophie gehört.

Die Untersuchung über die verschiedenen Arten des Eigenthumsrechts muß schon sehr ins Einzelne gehen, da hier der Stoff historisch und philosophisch zugleich ist. Alle speciellen Fragen können nur mit durchgängiger Beziehung auf die Geschichte der Cultur und des politischen, ökonomischen Zustandes der Menschen befriedigend beantwortet werden.

Es folgt hieraus der ganz richtige Schluß, daß alle positive Rechtslehre sehr local ist; die Philosophie also auch nur das Allgemeinste herausheben, nur das Princip der Untersuchung angeben kann; diese selbst aber nur historisch erschöpfend zu behandeln ist.

Alle positiven Rechte, die auf künstliche und willkürliche Einrichtungen sich gründen, sind aus der Forderung der absoluten Gemeinschaft, als der ersten Bedingung der Bildung des Menschengeschlechts, herzuleiten.

Soll das menschliche Geschlecht einerseits zu einer Kunstbildung erhoben werden, andrerseits in eine allgemeine Gesellschaft treten, so sind dazu Eigenthum und mit diesem Handel unumgänglich nothwendige Bedingungen.

Es wird freilich hier vorausgesetzt, daß der Erdboden mehr oder minder undankbar, und seine Producte mit der Bevölkerung nicht in gleichem Verhältniß seyen.

Die Beschaffenheit des Erdbodens und sein Verhältniß zur Bevölkerung sind die bestimmenden Bedingungen alles Eigenthums und alles Handels; diese sind aber zufällig, wie denn leicht für die etwaigen vernünftigen Bewohner anderer Planeten weder Eigenthum noch Handel nothwendig seyn dürfte.

Bei der individuellen Beschaffenheit der Erde indessen

sind beide durchaus nothwendig, wenn künstliche Bedingung nur irgend zu Stande kommen, ja auch nur anfangen soll.

Das Wesentliche, worauf es hier ankommt, ist die Eintheilung des Bodens und des sämmtlichen Inbegriffs der uns umgebenden Dinge, die als Stoff der Bildung angesehen und den Menschen zugetheilt werden, daß er sie künstlich und zweckmäßig forme und gestalte.

Betrachtet man die Sache mit Abstraction von aller Erfahrung, und denkt sich bloß die Nothwendigkeit der Ausbildung und Gemeinschaft und dabei die Menschen mit ihren gleichen Rechten, so kommt man auf den Gedanken, daß der Boden und das Eigenthum zu gleichen Theilen ausgetheilt werden müsse, eine Idee, welche nicht nur in der Theorie, sondern auch schon in der Praxis vorgekommen ist.

Sollte diese Idee ausgeführt werden, so würde vor allem erfordert, daß die Menschen in einem Zustande lebten, wo sie noch nicht das geringste Eigenthum besäßen, und Einer da wäre, der die Macht hätte, dieß zu bestimmen und zu vertheilen. Ein so reiner Zustand ist in der Wirklichkeit nie vorhanden. Auf diese Art kann das Eigenthum nicht entstehen.

Es kommt hier vorzüglich darauf an zu bestimmen, was nach dem Vernunftrecht Eigenthum des Menschen genannt werden kann.

Freiheit kommt dem ganzen Menschen zu, dem Leibe wie der Seele, die beide eigentlich auch nur Ein Ganzes sind; macht man aber dennoch in Gedanken eine Trennung, so erscheint der Leib in Beziehung auf den ihn beherrschenden Geist ein System von Werkzeugen für die Thätigkeit des Geistes.

Nach dem Vernunftrecht ist eigentlich nur der Leib des Menschen sein absolutes Eigenthum; nun ist aber der Leib nicht bloß eine todte Masse und Materie, sondern ein Inbegriff von lebendigen Thätigkeiten und Kräften, und als solcher ein Mittel, ein Organ für die geistige Thätigkeit des Menschen. Nicht also der Leib allein, sondern auch die Kräfte des Leibes sind das Eigenthum des Menschen; diese aber können ohne Entwickelung und Aeußerung gar nicht gedacht werden. Die

körperliche Kraft muß ebenso wie die geistige entwickelt und gebildet werden. Daher auch die körperliche Thätigkeit und Kraftanwendung des Menschen sein Eigenthum werden. Der Leib ist ein absolutes Eigenthum, ein ganz unveräußerliches, unverletzbares, unbedingtes Gut; nicht aber die Kraftanwendung. Diese muß in Rücksicht auf andere beschränkt werden. Durch den Leib wird die Freiheit keines Einzelnen gestört, wohl aber durch die Kraftanwendung; diese kann ins Unendliche ausgedehnt werden, hat keine Grenzen, als die Willkür und die möglichen Zwecke des Menschen.

Auf diese Kraftanwendung gründet sich alles Eigenthum. Alles, worauf ich meine Kraft angewandt habe, wird eben dadurch mein Eigenthum — vor Allem die F o r m a t i o n; habe ich den Stoff cultivirt, so ist er mein eigen; aber auch bei der Occupation findet eine Kraftanwendung statt, und mithin ein Eigenthumsrecht. —

Auch das Verjährungsrecht ließe sich aus diesem Princip ableiten. Die ganze Zeit über hat ein Mensch seine Kraft auf einen Gegenstand verwandt, dadurch erhält er ein Recht auf die Sache, die er anfangs gefunden oder unschuldig erworben und dann lange besessen.

Man könnte sagen: Wenn einer lange Zeit etwas besessen, welches er anfänglich gefunden oder sonst unschuldig erworben, so habe er einen Rechtsanspruch darauf, indem er alle die Zeit über seine Kraft darauf verwandt.

Indessen ist dieses Recht immer etwas sehr specielles und locales.

Eben so nothwendig, wie das Eigenthum, ist auch der H a n d e l zur höheren Entwicklung und Bildung des Menschengeschlechts.

Die Erde ist so eingerichtet, daß der Ueberfluß einiger Länder der Armuth der andern zu Hülfe kommen muß, so wird der Handel ein Mittel der engeren Vereinigung und wechselseitigen Unterstützung der Nationen. Auch würden ohne gegenseitigen Austausch der Materialien die meisten Kunstwerke nicht ausgebildet werden. Man muß den Handel nicht bloß

auf Gegenstände des Luxus, ohne welche die Cultur recht gut bestehen könnte, beschränken wollen, sondern er erstreckt sich auf die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens und die zur höheren Kunstbildung unentbehrlichen Hülfsmittel.

In den Handel ist eigentlich der Vertrag schon eingeschlossen, insofern dieser auf einen Wechsel des Eigenthums geht.

Ebenso würden viele Gegenstände nicht künstlich bearbeitet werden können, wenn sich zu diesem Zwecke nicht die Kräfte mehrerer Menschen vereinigten, um gemeinschaftlich zu arbeiten.

Sollen sie aber gemeinschaftlich handeln und arbeiten, so müssen sie für diesen Zweck fester aneinander gebunden seyn, sich aufeinander verlassen und auf gegenseitige Beihülfe und Unterstützung rechnen können, so entsteht der Vertrag, wodurch sie zu einem gemeinsamen Zwecke sich wechselseitig verbinden und verpflichten.

Handel und Vertrag sind nothwendige Ergänzungen des unvollkommenen Eigenthums und zur Bildung unumgänglich erforderlich.

Ohne Eigenthum würde der Mensch weder sich selbst und seine Kräfte, noch irgend eine Kunst ausbilden können.

Die Bildung der äußern Dinge muß nicht angesehen werden als Vervollkommnung der Dinge an und für sich nach ihrem Begriff und ihrer Naturbestimmung, sondern als Mittel für die höhere Bildung und Kraftentwicklung des Menschen.

Zu dieser Kunstbildung nun sind Handel und Vertrag eine unerläßliche Bedingung.

Wo das Eigenthum in seiner strengen Beharrlichkeit erhalten wurde, da mußte zwar die Sittlichkeit gewinnen; aber die Kunstthätigkeit würde bei dem minderen Gebrauch, der geringeren Vervollkommnung des Eigenthums äußerst beschränkt werden.

Dieß sehen wir an den Indiern, die, weil bei Ihnen bloß das moralische Princip herrschend war, auch in der Cultur stehen blieben.

Der rasche Wechsel des Eigenthums wird durch die bessere Benutzung und größere Vervollkommnung die Kunstbildung im höchsten Grade befördern; aber freilich geräth die Sittlichkeit dabei in große Gefahr, der die Kunstbildung doch untergeordnet bleiben muß. Es wäre hier also das Problem, die höchst mögliche Kunstbildung zu befördern, ohne die Sittlichkeit in Gefahr zu setzen; aber Wechsel, Handel und Vertrag sollen statt haben, weil bei dem streng beharrenden Eigenthum keine Kunstbildung möglich ist, und in der Cultur nothwendig ein Stillstand erfolgen würde.

Alles Eigenthum beruht auf der Kraftanwendung, mithin auch jenes, welches ich durch den Vertrag erwerbe.

Es verspricht mir Jemand etwas, ich rechne also auf dieses Versprechen, ich mache meinen Plan danach; meine Kraftanwendung nimmt eine Richtung, die dadurch bestimmt wird. Hält er nun sein Versprechen nicht, so bringt er mich um meine Kraftanwendung, mithin um mein Eigenthum.

Alle Arten von Verträgen beruhen auf diesem Princip, wer durch seine Schuld mich veranlaßt, meine Kraft nutzlos zu verschwenden, muß den Schaden, den ich dadurch erleide, ersetzen.

Wir betrachten zuerst den Vertrag *Do ut des;* ich habe Jemanden einen Gegenstand gegeben oder versprochen, er hat mir einen anderen dagegen versprochen. Ich richte also auf diesen Gegenstand meine Kraftanwendung. Ich rechne auf seinen Besitz. Ich mache meinen Plan darnach durch diese Richtung der Kraft, wenn diese gleich, so lange der Gegenstand selbst nämlich noch nicht in meinem Besitz ist, in Gedanken geschieht, wird das versprochene Ding mein Eigenthum. Hält der andere sein Versprechen nicht, so betrügt er mich doppelt, daher auch zuerst Rückerstattung der erhaltenen Sache und Schadenersatz.

Der Vertrag *facio ut facias.* Die Kraftanwendung, die Thätigkeit des Menschen ist sein Eigenthum; daher er auch diese durch Vertrag veräußern kann. Verspricht mir Jemand etwas zu thun, so rechne ich auf seine Thätigkeit, ich

richte meine Kraft darauf und nehme sie dadurch rechtlich in Besitz.

Der Schenkungs=Vertrag begründet und giebt aus dem nämlichen Grunde ein Recht, wie alle übrigen. Ich habe auf sein Versprechen gebaut, meine Thätigkeit ist dadurch bestimmt und beschäftigt worden. Bricht er sein Wort, so ist er Schuld, daß ich meine Kraft verschwende, er bringt mich also um mein Eigenthum.

Der Vertrag beruht auf Treu und Glauben. Könnte man auf das Versprechen und die Beihülfe der andern nicht rechnen, so wäre gar keine gemeinschaftliche Thätigkeit und Arbeit, und also auch keine Cultur möglich; sollen aber die Verträge gehalten werden, so müssen sie sanctionirt, auf ein Zwangsrecht gegründet seyn. Der andere muß entweder angehalten werden, den Vertrag zu erfüllen, oder als Verletzer eines Eigenthums angesehen und zum Schadenersatz gezwungen werden.

Ebenso führt das Eigenthum ein Zwangsrecht mit sich.

Soll zum Behuf der Cultur das absolute Eigenthum über den Leib ausgedehnt werden auf die Thätigkeit und Kraftanwendung des Leibes und die äußeren Dinge, die der Stoff, die Materie für diese Kraftanwendung sind, so müssen diese Dinge zur zweckmäßigen Bearbeitung und Bildung unter die Menschen vertheilt, und jeder bei dem ruhigen Besitz und Gebrauch des ihm zugefallenen Theiles geschützt und erhalten werden.

Nach dem Vernunftrechte hatte jeder ein Recht auf alles, worauf er seine Kraft richten konnte. Aus dem Vernunftrechte folgt das gleiche Recht jedes Einzelnen auf Alles; aber nicht die Gleichheit des Eigenthums. Soll nun nicht ein ewiger Krieg aller gegen alle statt haben, so müssen alle gleichmäßig beschränkt werden. Jeder, der nach dem Vernunftrechte seine Kraft auf alles erstrecken könnte, muß gezwungen werden, sich zu beschränken auf dasjenige, was ihm rechtlich ist zugetheilt worden. So entsteht der Begriff eines Zwangsrechtes, das Eigenthum und den Vertrag zu schützen und in seiner Integrität und Gültigkeit zu erhalten. Eine zweckmäßige Vertheilung der äußern Dinge zur höchsten Kraftentwicklung und Bil=

dung des Menschen ist der Grund alles Eigenthums. Diese fodert aber auch, daß jeder Einzelne bei dem Besitz desjenigen, was ihm ist zugetheilt worden, und worauf er seine Kraft angewandt hat, geschützt werde, damit er es zu seinem Zwecke ruhig gebrauchen und bilden kann.

Das Eigenthum ist an und für sich eine so unvollkommene Einrichtung, daß es schon gleich einer zweiten bedarf, diese zu verbessern. Der Vertrag, der Handel soll das strenge beharrliche Eigenthum durch schnelleren Wechsel und Umtausch zum Behufe der größern Kunstbildung mildern und mäßigen. Der Vertrag aber ist als Wechsel dem beharrlichen Eigenthum entgegengesetzt, und hebt es halb und halb auf und droht es in seiner Grundlage zu erschüttern.

Ueberhaupt sind alle diese Einrichtungen als bloße Nothmittel anzusehen, die in ihrer Unvollkommenheit sich wechselseitig ergänzen, corrigiren und beschränken sollen.

Diese große Unvollkommenheit aller Eigenthumseinrichtungen, die alle nur eine provisorische Gültigkeit haben können, und wenn eine reelle praktische Gemeinschaft statt haben soll, näher bestimmt und durch eine gesetzliche Kraft erhalten werden müssen, führt uns auf den Begriff der Staatsgewalt und des Obereigenthums des Staats.

So schwer diese Begriffe in andern Systemen zu entwickeln sind, so natürlich lassen sie sich aus den hier aufgestellten Grundsätzen entwickeln. Ohne Staatsgewalt wäre das positive Recht nicht zu begründen. Eigenthum und Vertrag fordern Zwang und dieser eine Gewalt, die ihn ausübt; aber auch schon aus dem Naturrechte würde die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt folgen.

Die persönlichen Beleidigungen, die auf Wiedervergeltung und Blutrache führen, müssen einen Zustand herbeiführen, der gleichsam ein Krieg aller gegen alle genannt werden kann. Es liegt in dem Vernunftrechte gar keine Garantie der öffentlichen Sicherheit. Es ist ein ewiger Zustand des Kriegs, weil jeder sein eigner Richter und das Vergeltungsrecht unendlich ist, die kleinste Beleidigung wie die größte geahndet und gerächt

werden muß. Das Vernunftrecht angewandt auf unvollkommene Menschen kann, da die Gleichheit, die es fodert, der natürlichen Ungleichheit, die sich in der Wirklichkeit findet, widerspricht, nur Unsicherheit und Verwirrung herbeiführen. Es ist in dem Vernunftrechte durchaus keine genaue Bestimmung des Eigenthums vorhanden, die doch zur Kunstbildung so nothwendig ist. — Daher kann das Vernunftrecht auch nur die negativen Bedingungen der näheren Bestimmung und Eintheilung des Eigenthums hergeben. Die positiven müssen aus der politisch-moralischen Verfassung genommen werden.

So wie das Vernunftrecht auf einen allgemeinen Krieg aller gegen alle führt, führt uns die sittliche Ansicht auf einen allgemeinen Frieden, auf absolute Vereinigung und Gemeinschaft aller Kräfte und Thätigkeiten und mithin alles Eigenthums.

In dem sittlichen Zustande würde jeder Mensch seine Kraft auf Alles anwenden können, worauf er wollte, ohne jedoch der Freiheit anderer zu nahe zu treten.

Es würde also hier wie in dem Vernunftrecht jedem Alles gehören, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Naturstande jeder abgesondert für sich auf das Ganze Anspruch macht; in dem sittlichen Zustande aber alle nur e i n Individuum ausmachen. Hier wird jeder seine Kraft und Thätigkeit nur in Beziehung auf das Ganze schätzen und würdigen. Er wird seine Zwecke nur in Verbindung mit dem allgemeinen Zwecke verfolgen und ausführen und die besonderen Zwecke anderer Menschen, als nach dem nämlichen Ziele strebend, eben so hoch achten, ehren und befördern.

Allein diese sittliche Gemeinschaft der Guten ist ein Ideal; als Annäherung zu diesem und als Surrogat tritt das O b e r e i g e n t h u m d e s S t a a t e s ein. Die Nation soll eins seyn. Dieß kann sie nur seyn durch die Einheit der Kraft und da diese in dem Eigenthum beruht, durch Einheit des Eigenthums, das hier nicht, wie im Vernunftrechte ganz isolirt ist, wenn gleich in dem Staate die Trennung nicht ganz aufhören und eine völlige Gemeinschaft statt haben kann, so soll diese vorbereitet werden, es soll ein gemeinschaftliches Land da seyn, das alle verbindet.

Der Staat ist Obereigenthümer, er soll nach einem gerechten Princip das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, und jeden Einzelnen bei dem Besitze seines Theiles schützen. Er soll die Verträge, ohne welche keine gemeinschaftliche Thätigkeit und Arbeit möglich war, garantiren, den zur Kunstbildung so nöthigen Wechsel des Eigenthums durch seine Oberaufsicht lenken und leiten, und so alle Kräfte und Thätigkeiten zu einem Zwecke vereinigen. Dieß führt uns auf eine andere Untersuchung. Eigenthum und Vertrag sind sich einander entgegengesetzt. Das erste thut gleichsam den Ausspruch: diese Dinge sollen dem Menschen seyn und bleiben ewig und schlechthin; im Vertrag und Handel heißt es im Gegentheil: sie sollen wechseln.

Nun würde aber ein allgemeiner Tausch und Wechsel des Eigenthums die sichere Grundlage desselben zerstören und alles schwankend und veränderlich machen. Es fragt sich daher, darf man, um dieses zu verhindern, den Verträgen gewisse Grenzen bestimmen. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Die Grenzen des Vertrags, sobald dieser nicht auf eigentlich unsittliche Handlungen geht, sind so leicht nicht zu bezeichnen. Handel und Vertrag sind nothwendige Ergänzungen des Eigenthums. Eine gänzliche Unbeschränktheit von diesen aber würde die Grundlage des Eigenthums selbst unsicher machen, und alles einem ewigen Wechsel, einer grenzenlosen Veränderung unterwerfen. Daher hier eine gesetzliche Beschränkung ins Mittel treten muß. Nur ist es freilich ein schwieriger Punkt, diese genauer zu bestimmen.

Die Frage, ob der Kauf und Verkauf von Grund und Boden rechtmäßig sey, wäre nach unserm Grundsatze verneinend zu beantworten.

Die Erbschaft durch Testament ist als eine Art von Vertrag, eine Schenkung auf Todesfall anzusehen, und also einer Beschränkung zu unterwerfen, sie müßte nicht auf Grund und Boden ausgedehnt werden dürfen.

Durch den Wechsel des Eigenthums, den Handel, wird wieder ein allgemeiner objectiver Maaßstab des Werths aller dem Handel und Wechsel unterworfenen Dinge nothwendig gemacht.

Ein solcher ist das Geld. Es spielt dieses in der Geschichte der Menschheit eine sehr bedeutende Rolle. Die asiatischen und europäischen Nationen sind durch diesen gemeinschaftlichen Maaßstab des körperlichen Werthes zu einem System verbunden. Es findet sich bei allen gebildeten Völkern, und diese unterscheiden sich auch dadurch von den wilden Stämmen.

Durch das Geld entsteht ein Handel in der zweiten Potenz, mit dem Gelde selbst. Da derjenige, der viel Geld hat, sich viele Waaren und durch diese wieder viel Geld verschafft. Dieses verzinset sich wieder, und so kann dieses immer weiter fortgehen. Es entsteht nun billig die Frage: darf der Staat eine solche Benutzung des Geldes erlauben, darf er Zinsen garantiren und sanctioniren?

Die Zinsen sind rechtlich nicht zu vertheidigen. Nimmt man sie an, so folgt daraus, daß man immer mehr und mehr Geld erwerben, und in einem gar kurzen Zeitraum sich in Besitz von einem großen Theil des Vermögens der ganzen Nation setzen kann.

In Ländern, wo der Handel sehr groß und nur in den Händen einiger Personen ist, werden diese immer einen großen Einfluß auf die Staatsgewalt selber haben. Der Staat muß dann sehr auf sie sehen, und sich nach ihren Interessen richten. Der Handel ist ein gefährliches Princip. Dieß gilt vorzüglich vom auswärtigen Handel. Beim Handel geht, da das Geld sich immer in sich selbst vermehrt, das Steigen des Reichthums ins Unermeßliche.

Ueberhaupt führt das Eigenthum nothwendig herbei einen großen Unterschied zwischen Armen und Reichen. Diese aber sind ein Uebel, da sie praktisch unthätig werden, und dem Staate zur Last fallen.

Auch bedürfen die Verträge einer nothwendigen Beschränkung. Jemehr die Verträge sich häufen, desto verwickelter werden sie. Fängt man erst an alles bestimmen zu wollen, so vermehren die Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten sich ins Unendliche.

Der Staat hat also nicht nur das Eigenthum zu garantiren, die Gültigkeit der Verträge zu sichern, sondern auch diese zu beschränken, und den Handel in seinen schädlichen Folgen zu hindern, nicht die Ausbreitung des Handels zu beschränken, sondern nur den allzusehr steigenden einseitigen Reichthum, und die ihm entgegenstehende Armuth, das Grundübel des Staats, zu hemmen und zu verhüten.

Das Erbrecht, welches auf beharrliches Eigenthum sich gründet, sichert zwar in einiger Hinsicht die Erhaltung der ursprünglichen Eintheilung und somit auch die gesetzliche Gleichheit. Allein hier kommt auf die Art der Verwaltung schon vieles an, ob nämlich verschwendet oder gespart wird, und wie die Producte, welche von Land und Boden gewonnen werden, angewandt und benutzt werden, indem so auf die eine oder andere Art schon in der zweiten Generation die gefährliche Ungleichheit zwischen Armuth und Reichthum sich einfinden; besonders wenn Handel und Vertrag auf das Eigenthum von Grund und Boden sich erstrecken dürfen.

Alle jene künstlichen Einrichtungen des Eigenthums sind nur höchst unvollkommene und provisorische Mittel; in allen ist etwas Unsittliches enthalten.

In dem Vertrag wird zwar auf Treu und Glauben gerechnet. Allein er ist denn doch selbst bloß eine Cautel gegen Unrecht, und man könnte daher mit Recht behaupten, derjenige Staat, wo die wenigsten Verträge stattfinden, sey gewiß der sittlichere.

Auch wird durch das Eigenthum und den Vertrag die Treue, die man Gott allein schuldig ist, an körperliche Gegenstände geheftet, und oft der körperliche Nutzen über die Treue gegen Gott erhoben.

Ehe wir zur näheren Untersuchung über den Zweck des Staates und der Staatsgewalt insbesondere übergehen, fügen wir noch ein paar allgemeine Bemerkungen über das Eigenthum überhaupt hier bei.

Man könnte das Recht des Menschen auf die äußeren Dinge aus der natürlichen Ueberlegenheit des Menschen herleiten.

Man könnte aber auch nach der religiösen Idee alter Völker annehmen, daß die Außendinge dem Menschen von Gott zum Gebrauch gegeben worden seyen. Mehrere Einschränkungen des Eigenthums bei den älteren Nationen müssen aus dieser religiösen Idee hergeleitet werden.

Man kann überhaupt das Recht des Gebrauchs der äußern Dinge, da wo es durch kein positives Gesetz eingeschränkt ist, ansehen als bedingt durch das moralische Gesetz.

Setzt man sich als Eigenthümer in Verhältniß zu der Gottheit, so erschien man als der Lehnsträger des ersten höchsten Obereigenthümers und Herrn. Hier würde alles auf den sittlichen Gebrauch ankommen; bei einer verkehrten, zweckwidrigen, schädlichen Anwendung der Dinge müßte man sich Gott denken als unzufrieden mit dem schlechten Gebrauch; im Gegentheil aber als zufrieden und den Besitz des Eigenthums bestätigend.

Auch könnte eine Nation Anspruch machen auf Eigenthum, weil sie glaubt, es sey ihr dieses besonders von Gott geschenkt, wie z. B. die Juden auf das Land Canaan. Hier beruht also das Recht zunächst auf dem Glauben. Hier kommt natürlich nun alles darauf an, inwiefern dieser Glaube, diese religiöse Ueberzeugung wirklich und gegründet sey oder nicht. Allein ein objectiver Rechtsanspruch kann daraus nicht entspringen, höchstens ein Recht zum Kriege, zur Eroberung. Der vorige Besitzer wird natürlich dieses Recht nimmer kennen, und nie mit Gewalt dazu können gezwungen werden.

II.

Der Staat, philosophisch genommen, gründet sich auf die Unvollkommenheit des Naturrechts. Die Nothwendigkeit des

Eigenthums, des Handels und Vertrags, welche der Staat näher bestimmen, sichern, garantiren und zweckmäßig mildern und beschränken soll — dazu bedarf der Staat einer gesetzlich anerkannten Macht und Gewalt.

Worauf gründen sich denn nun diese? Auf physische Gewalt kann wohl die Herrschaft des Einzelnen über den Einzelnen, aber nicht die große Macht und Gewalt des Einzelnen über die gesammte Menge beruhen.

Auch nicht auf Vertrag, da dieser etwas so Untergeordnetes, Provisorisches, Unvollkommnes ist und selbst etwas Unsittliches voraussetzt.

Auch fodert jeder Vertrag eine Garantie: wie konnte diese nun aber in Beziehung auf das Staatsoberhaupt statt haben?

Der Staat beruht auf dem Glauben.

Der Glaube, daß der Staat die Gewalt habe und mit Recht habe, — dieß giebt ihm die wirkliche reelle Macht, und daraus folgt denn auch die physische Gewalt.

Es ist dieß das allgemeine Princip, welches sowohl für die besseren, rechtmäßigen, wie für die schlechten, despotischen Staaten gilt. —

In den despotischen Staaten ist es der Glauben — an den Glauben oder auch an die Furcht der anderen. Jeder setzt bei dem andern die Ueberzeugung voraus, der Despot sey der rechtmäßige Regent. Er habe einmal die Macht in Händen und man dürfe oder könne sich dieser nicht widersetzen.

Ganz allein auf der Furcht kann die Staatsgewalt nicht beruhen, auch mit der Furcht muß immer ein Glaube verbunden seyn, wenn dieser auch nur eine gegenseitige Täuschung wäre; aber freilich wird, jemehr der Glaube sinkt, die Furcht überhand nehmen. Wo Staat und Kirche getrennt sind, wird der Staat immer mehr und mehr auf der bloßen Furcht beruhen; wäre aber gar kein Glauben vorhanden, so würde das Phantom der Furcht endlich in sich selbst zusammensinken, die Täuschung würde verschwinden, und durch die erlogene Hülle durch würde die ursprüngliche Schwäche und Nichtigkeit der Staatsgewalt in ihrer ganzen Blöße sich offenbaren.

Es läßt sich keine auch noch so künstlich zusammengesetzte Verfassung denken, die einzig und allein auf Furcht sich fest und dauerhaft gründen könnte.

Es ist hieraus sehr erklärlich, daß die Staatsgewalt die Sanction der Kirche und des geistlichen Standes immer und überall so emsig nachgesucht hat.

Aus der Voraussetzung, daß alle Staatsgewalt auf Glauben beruhe, ist der wahre Sinn des Satzes zu erklären, daß alle Staatsgewalt von Gott komme.

Die sittliche Thätigkeit im Menschen als ein Anhalten, nicht aus Trägheit oder Mangel, sondern aus Fülle von Liebe und Freiheit, ist eine eigentlich göttliche Thätigkeit; es ist dieselbe, die der Gottheit selbst zugeschrieben wird. Nun ist aber der Glaube ein sittliches Anhalten des Geistes, ein willkürlich sich selbst anhaltendes, beschränkendes, beharrendes Denken, nicht aus Armuth und Trägheit des Geistes, sondern aus Ueberfluß von geistiger Kraft und Thätigkeit. Der Glaube ist also ein wahrhaft göttliches Denken. Der ganze Mensch soll sittlich gebildet werden: sein Trieb und die Gestalt desselben in der Liebe, sein Geist im Glauben.

Nimmt man allen Glauben weg, so geht das Denken nach allen Richtungen ins Unendliche, welches nothwendig endlich einen skeptischen Zustand herbeiführen muß. Hier wird also ein sittliches Anhalten und Beschränken des Geistes für den höchsten Zweck des Menschen das dringendste Bedürfniß.

Eigentlich kann nur Gott oder das Göttliche Gegenstand des Glaubens seyn, und wenn früher von dem Glauben an uns selbst die Rede war, so wurde darunter nur das noch unerkannte Göttliche verstanden.

Wie unterscheidet sich nun aber Glaube von Vorurtheil? Beides ist Beschränkung des Denkens. Aber das Letzte ist Beschränkung aus Unwissenheit, aus Trägheit und Schwäche des Geistes.

Allein nur wo wahre Liebe ist und wahres Leben, kann auch der wahre Glauben aus der höchsten Kraft und Thätigkeit des Geistes entspringen. Dann ist es die sittliche Herrschaft des

Geistes über sich selbst und das eigene Denken, die ohne selbstständige Freiheit und Kraft nicht statt haben konnte.

Die Staatsgewalt soll der Unvollkommenheit des Natur-, und der Unbestimmtheit und Unsicherheit des Vernunftrechtes zu Hülfe kommen, die gleichen Ansprüche allen gesetzlich beschränken, das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, genauer bestimmen und seinen ruhigen Besitz sicheren und garantiren, dem Krieg aller gegen alle ein Ende machen und einen dauerhaften Zustand des Friedens herbeiführen.

Aus dieser Bestimmung der Staatsgewalt geht ihre Form natürlich hervor. Wäre die Staatsgewalt unter Mehrere vertheilt, die alle auf die Souveränität gleiche Ansprüche hätten, so würde hier gleich wieder das Vernunftrecht und mit diesem das Verhältniß des Kriegs aller gegen alle eintreten.

Der Bürgerkrieg ist, wie die Geschichte aller Zeiten und Nationen uns deutlich zeigt, ein von der republikanischen Verfassung unzertrennliches Grundübel.

In der reinen republikanischen Form, die durch kein monarchisches Princip beharrlich und dauerhaft gemacht wird, ist der Keim der Zwietracht schon ursprünglich enthalten, der sich nach einer längeren oder kürzeren Entwicklung immer mehr über alle bürgerlichen Verhältnisse ausbreitet und endlich in allgemeine Verwirrung und Zerstörung sich auflöst. Die Freiheit wird in Zügellosigkeit, die Volksherrschaft in Pöbelherrschaft ausarten. Bei dem ewigen Wechsel aller Formen, dem dadurch nothwendig herbeigeführten Verfall der Sitten und gänzlichen Nichtachtung der Gesetze wird die Macht des Staates auf das tiefste herabgewürdigt und in seiner Grundfeste erschüttert werden. Zwar können außerordentliche Hülfsmittel oder eminente Geisteskräfte und Talente das sinkende Gebäude oft noch lange halten; allein endlich muß doch der wechselseitige Vernichtungskampf der Partheien alle geselligen Bande gänzlich zerreißen, alle Zweige der Cultur und des Nationalwohlstandes zerstören, die Kräfte des Staates in ihren innersten Quellen erschöpfen und aufreiben, und endlich das Ganze in dem Zustande völliger Auflösung und Kraftlosigkeit dem ersten

Despoten in die Hände liefern, der Kraft und Verstand genug hat, die losgelassenen Zügel zu fassen, und nach Willkür zu regieren.

Es können, wie die Geschichte beweist, diese Kriege lange verschwiegen bleiben, und unter verschiedenen Formen und Gestalten sich zeigen. Die Flamme des Bürgerkriegs kann durch künstliche und gewaltsame Mittel oft lange unterdrückt und im Innern verschlossen werden. Dann wird sie mit stillem heimlichem Grimm allmälig die Grundfesten des Staates zernagen, im Verborgenen schleichend langsam wachsen und um sich fressen, bis sie endlich bei der geringsten Veranlassung mit verheerender Wuth unaufhaltsam losbricht.

Wenn wir die republikanische Verfassung als eine nothwendige Quelle ewiger Bürgerkriege angeben, so verstehen wir nur die reine Republik darunter. Wir wollen keineswegs die republikanische Verfassung unbedingt verwerfen, sondern behaupten bloß, daß diese durch ein monarchisches Princip beharrlicher und dauerhafter begründet werden müsse.

Es giebt Republiken, die heimliche Monarchien sind, nur von aller Heiligkeit und Religiosität, die diese Idee ursprünglich umkleidet, gänzlich entblößt.

Der Republikanismus, so wie wir ihn in der Geschichte finden, ist immer ausgegangen von der städtischen Verfassung.

Doch giebt es auch noch andere gesellschaftliche Verbindungen, aus denen er sich natürlich entwickeln kann.

Bei Völkern, die von der Jagd oder der Viehzucht leben, zwar ein abgesondertes Eigenthum haben, aber noch halb im nomadischen Zustande sich befinden, wird bei der größeren Verwandtschaft mit dem Naturstande auch das Naturrecht eine größere Gültigkeit haben, und das Entstehen der republikanischen Verfassung sehr erklärbar seyn.

Wenn mehrere große Familien, die zusammen ein Ganzes bilden, durch mancherlei Umstände, z. B. die Nothwendigkeit der gemeinschaftlichen größern Vertheidigung bei äußeren Angriffen, gezwungen werden, sich zu einer Einheit zu constituiren, so werden die Väter, von denen jeder eine Familie repräsentirt,

zusammentreten, und da dieser eine große Menge und sie alle vollkommen sich gleich sind, so bleibt ihnen kein anderes Mittel übrig, die Staatsgewalt zu ihrem Zwecke zu begründen, als durch freie Wahl diejenigen unter sich zu bestimmen, welche das Ganze lenken und leiten sollen.

Hier kann also die republikanische Verfassung in dem Zustande des Volkes und dem allgemeinen Bedürfniß natürlich gegründet seyn; aber keineswegs ist es nothwendig, daß ein solches Volk eine Republik für sich bilde, es kann ja eine Republik in einer Monarchie seyn, wie z. B. die Schweiz in ihrem ältesten Zustande. Die Monarchie kann Republiken sehr gut in sich aufnehmen, daher diese denn auch nicht ganz zu verwerfen sind.

(Man könnte die Definition des Staates kurz so fassen: der Zweck des Staates ist, dem Krieg aller gegen alle ein Ende zu machen, die Blutrache der Einzelnen zu übernehmen, das Eigenthum zu bestimmen, und den Vertrag zu sanctioniren.)

Aber unumstößlich steht das Princip fest, daß nur die Monarchie, wo alle Elemente und Kräfte des Staates zur Einheit der Oberherrschaft verbunden sind, dem ewigen Kriege aller gegen alle steuren, einen dauernden Zustand des allgemeinen Friedens, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit gründen und durch eine größere und innigere Vereinigung aller Einzelnheiten in einem gemeinsamen Mittelpunkte die Menschheit ihrer höheren Bestimmung näher führen kann.

Anmerkung. Die Einheit ist der Staatsgewalt wesentlich, da ja sonst wieder die wilde Gleichheit und Freiheit einträte, deren böse Folgen zu verhindern eben der Zweck des künstlichen Staates ist. —

Wollte man noch ein anderes Motiv für die Monarchie — freilich von einem fremden Gebiet her — aufstellen, so könnte man sagen, die Einheit sey allem Irdischen eigen. In allen Productionen unseres Planeten finden wir die Einheit vorherrschend; auf einem Planeten, der um zwei Sonnen sich bewegte, würde sich wahrscheinlich alles, selbst im Moralischen, in zwei gespaltet finden. Doch es ist dieß eigentlich nur eine physikalische Bemerkung.

Die Trennung der executorischen und legislativen Gewalt ist sehr gefährlich; denn entweder erhält die erstere die Oberhand, und man läßt sich verführen zu denken, je stärker und mächtiger ein Staat sey, desto besser, oder man sucht alles Heil in den Gesetzen, wähnend, je mehr Gesetze man habe, desto besser; das Eine führt gewöhnlich zum absoluten Despotismus, das Andere zur Anarchie.

Die Trennung in executive und legislative Gewalt ist ganz und gar willkürlich und ungegründet. Es folgt aus ihr, wie uns die Erfahrung lehrt, daß die legislative Gewalt viel zu schwach, und daher das Gesetz ohne zweckmäßig wirkende Kraft bleibe; die executive Gewalt aber sich über das Gesetz wegsetze, widerrechtlich und despotisch werde; beide aber sich wechselseitig hemmen und stören.

Die Beschränkung der Staatsgewalt, die man durch diese Trennung beabsichtigte, muß auf einem andern Wege zu Stande kommen. Jedes künstliche Gleichgewicht, welches die Staatsgewalt zerspaltet, indem es sie in mehrere Elemente trennt, wird diese nur schwächen und den Keim aller Zwietracht und Unordnung ihrer Grundlage selbst einverleiben.

Wenn man zu dergleichen Mitteln greift, die so äußerst gefährliche Folgen haben können, dann muß der Staat selbst seinem Verfall sich nähern, und die festeste Stütze, worauf er sich gründet, der Glaube, schon mächtig erschüttert seyn.

Es ist der Zweck des Staates Recht zu üben und zu halten, die richterliche Gewalt ist also das eigentliche Wesen des Staates.

Der Staat als Person, der König ist Richter; wenn er das nicht ist, so ist er nicht, was er seyn soll und Alles geräth in Unordnung und Auflösung.

Der Staat soll zur Erreichung seines Zwecks eine über Alles gehende Macht und Gewalt haben. Diese kann aber nicht allein in dem oberherrlichen Einflusse auf die Bürger bestehen, sondern sie muß noch einen andern reellen Grund haben. Die Bürger müssen freilich von der Heiligkeit der Staatsgewalt vollkommen überzeugt seyn, allein diese muß denn doch

auch wirklich und wahrhaft vorhanden seyn. Der Staat soll die Mittel haben, seine Gewalt geltend zu machen, und seinen Endzweck kräftig zu realisiren.

Die Gewalt des Staates kann nicht zunächst auf den Leib und die Kraft des Menschen gehen, da diese sein absolutes Eigenthum sind, das wie ein heiliges, unveräußerliches Gut angesehen werden muß; weswegen denn auch der Sklavenstand als etwas höchst unsittliches zu verwerfen ist.

Sondern dem Staate muß zunächst eine Gewalt über die äußern Dinge gegeben werden, ein Eigenthum.

Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob dem Staate bloß ein Antheil an dem allgemeinen Eigenthume zuzugestehen sey. Denn wäre sein Antheil dem der übrigen gleich, so träte er ja eben dadurch in die Reihe der übrigen Bürger. Wäre sein Antheil beträchtlich größer, so würde sich hier ein weit gefährlicheres Princip entwickeln. Jeder Eigenthümer sucht natürlich sein Eigenthum zu vermehren. Denkt man sich nun den Staat bei seiner Macht und seinen Kräften im Besitze eines großen für sich bestehenden Eigenthums, das er leicht ins Unendliche vermehren kann, so würde hier die Möglichkeit bald eintreten, daß der Staat zuletzt der erste Eigenthümer und Geldbesitzer des Landes, und somit im absoluten Sinne Herr und alle Bürger nur seine Knechte wären.

Dem Staate soll das Obereigenthum über die äußeren Dinge zugestanden werden, wie dieses in der Feudalverfassung sehr richtig als Grundsatz aufgestellt war.

So gefährlich im Fall des Mißbrauchs dieses Princip zu seyn scheint, so zeigt doch die Geschichte der Feudalverfassung, daß der Regent im Besitze des Obereigenthums grade am wenigsten eigennützig und habsüchtig seyn werde. —

Nur muß der Regent nicht zugleich Obereigenthümer und Privatgutbesitzer zugleich seyn wollen.

Der König ist etwas für sich Bestehendes und muß ganz aus der Reihe der übrigen Bürger heraus; als Privateigenthümer würde er aber zugleich Lehnsherr und Vasall seyn, woraus denn nothwendig eine große Verwirrung der bürgerlichen

Verhältnisse entstehen müßte. Als Privatgüterbesitzer hat der Regent ein anderes Interesse wie als Lehnsherr. Wollte er dieses auf Kosten des Allgemeinen begünstigen, so würde er immer mehr und mehr Eigenthum an sich reißen, welches ihm so eher und vollkommner gelingen müßte, je ordentlicher, regelmäßiger und klüger seine Verwaltung wäre. Auch träte hier der Fall ein, daß bei der oberrichterlichen Gewalt, die dem König allein zukommt, dieser als Gutsbesitzer sehr oft in eignen Sachen zugleich Richter und Parthei wäre. Auch die künstlichsten Einrichtungen könnten hier einem möglichen Mißbrauche der Staatsgewalt nicht vorbeugen, und dieser in der allzu ausgedehnten und mehr oder minder unrechtlichen, wenigstens dem Staate selbst gefährlichen Erwerbung von Privatgütern keine unverletzbare Schranken setzen. —

Auch aus der Untheilbarkeit der königlichen Gewalt ließe sich die Unstatthaftigkeit des Privatgüterbesitzes für den Monarchen darthun. Wer im Besitze der königlichen Gewalt ist, soll sich dieser ganz und einzig widmen; daher seine Sorge und Aufmerksamkeit nicht auf Dinge richten, die mit seiner höchsten Bestimmung in keiner Beziehung stehen, weil er sonst seinen ursprünglichen Charakter ganz verlieren würde.

Der Staat bedarf zur zweckmäßigen Führung seiner Herrschaft sowohl in Hinsicht auf die innern als äußern Verhältnisse, die besonders ihm allein zu bestimmen zukommen, großer Hülfsmittel. Diese können ihm allein durch den Besitz des Obereigenthums zugesichert werden.

Das Obereigenthum des Staates über gewisse Dinge ließe sich noch aus andern Gründen darthun.

Betrachtet man den Staat nicht einzig von der negativen, sondern auch von der positiven Seite, so erhält er die höhere Bestimmung, zur Bildung des Menschengeschlechts thätig mitzuwirken.

Bildung aber ist ohne Eigenthum nicht möglich; sie ist der einzige sittliche Grund, der uns zum Besitze der äußern Dinge berechtigt.

Wenn aber von der Bildung des Menschen die Rede ist,

so darf man seine Aufmerksamkeit nicht nach einem beschränkten Gesichtskreise blos auf die gegenwärtige Generation richten; sondern auf das ganze Menschengeschlecht, die Nachwelt wie die Mitwelt, die Zukunft wie die Gegenwart muß hier Rücksicht genommen werden. Ueberhaupt müßten die rechtlichen Pflichten gegen die Nachwelt strenger und richtiger anerkannt und gewürdigt werden.

Der Nachwelt dürfen also nicht durch einen schlechten verschwenderischen Gebrauch die zu ihrer Bildung nothwendigen Mittel entzogen werden, sondern die Benutzung des Eigenthums soll durch die Rücksicht auf das ganze gegenwärtige wie zukünftige Geschlecht eine sittliche Beschränkung und Mäßigung erhalten.

Diese auszuüben kommt nun vorzüglich dem Staate zu, der von seinen höhern Standpunkt aus das Ganze richtiger und klarer übersieht.

Gewisse Dinge also, bei deren Gebrauch nothwendig auch auf die kommende Generation muß Rücksicht genommen werden, z. B. Waldungen rc. sollen einzig und allein dem Staate zur Disposition überlassen bleiben, damit er mit der nöthigen Mäßigung in dem Gebrauch und der Benutzung des allgemeinen Eigenthums verfahre.

Außer dem Besitz des Obereigenthums ließe sich noch eine andere nicht weniger ergiebige Hülfsquelle für die nothwendigen Bedürfnisse der Staatsgewalt auffinden.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß der Handel, indem er auf der einen Seite durch allzugroßen Wechsel des Eigenthums dieses selbst in seiner Grundlage der Gefahr aussetzen könne, andrerseits durch Anhäufung des Reichthums in den Händen weniger Personen eine allzugroße Ungleichheit zwischen Armen und Reichen und ein bedeutendes Uebergewicht dieser letztern im Staate herbeiführe, ein gefährliches Princip sey, welches einer mächtigen Einschränkung nothwendig bedürfe. Dieses gilt nun vorzüglich von dem auswärtigen Handel.

Philosophisch genommen sollte der Staat in dem ausschließlichen Besitz des auswärtigen Handels seyn, da er allein die

Bedürfnisse des Landes kennt, und die Grenzen genauer bestimmen kann, über die der Handel sich nicht ausdehnen darf, ohne dem wahren Flor der Nation und dem Staatszwecke selber zu schaden.

Dieser Antheil an dem Handel würde dann dem Staate auch eine rein ergiebige Hülfsquelle öffnen.

Daß der Staat zu seinem Bedürfnisse von dem Vermögen der Bürger Abgaben und Steuern erhebe, ist eine fehlerhafte Maaßregel, die die Staatsgewalt sehr herabwürdigt, indem sie diese ganz von dem Vermögen der Bürger abhängig macht, ja sogar unwürdiger Verlegenheit aussetzen kann. Hat man nämlich die Ansicht, daß der Staat vertragsmäßig für den Schutz und die Sicherheit, die er den Bürgern angedeihen läßt, bezahlt werde, so erscheint der Regent wie der bloße Diener und Geschäftsträger der Einzelnen, der von jedem andern seines Gleichen für seine Amtsführung bezahlt wird.

Eine äußerst niedrige und gemeine Idee, bei der alles Heilige und Sittliche verschwindet, und die auch nur erst bei der entarteten Denkart der neueren Zeit völlig hat zur Reife gedeihen können.

Wird der Staat auf solche Weise für seine Dienste bezahlt, so muß dieß ja dem Gelde nur eine noch ungleich größere und gefährlichere Herrschaft verschaffen, die die Bestimmung der Staatsgewalt selbst endlich ganz verkehrt.

Auch ist das Eigenthum der Bürger durch diese Maaßregel gar nicht so vollkommen gesichert, wie man wohl glauben möchte, da in despotischen oder schlecht verwalteten Staaten der Regent Mittel und Wege genug findet, um unter mancherlei Vorwänden die willkürlichsten und übertriebensten Abgaben und Steuern von dem Vermögen seiner Unterthanen zu erpressen, wie die leidige Geschichte des Tages uns dieß deutlich zeiget.

Eben so wenig ist zu billigen, daß der Staat mit Einzelnen Verträge über Eigenthum schließt; der Vertrag kann nur gelten unter Gleichen, der Staat und der Einzelne sind aber incommensurabel.

Beim Vertrag hingegen erkennt der Staat den Einzelnen, womit er sich einläßt, gewissermaßen als einen Souverain. Der Reiche erscheint in diesem Verhältniß ganz unabhängig vom Staate. —

Ist aber der Staat im Besitze des Obereigenthums und des auswärtigen Handels, so ist für seine Bedürfnisse auf eine würdige Weise gesorgt, und er hat nicht nöthig die Einzelnen auf eine gemeine Art zu drücken und zu pressen.

Die Idee der Staatsgewalt in ihrer bestimmten Form macht den Uebergang von der Rechtslehre zur Politik. In der Rechtslehre ist bloß die negative Bestimmung des Staates enthalten, die positive muß aus einer höheren Beziehung hervorgehen. Ohne die sittliche Betrachtung zu Hülfe zu nehmen, würde man nun über das Ideal des Staates, zu dem alle bestehenden Staaten nur eine Annäherung sind, etwas bestimmen können. Dieß ist nun der Gegenstand der Politik. Es ist die Lehre vom Staat und der Staatsgewalt, ein Theil der Moralphilosophie, so wie überhaupt die Rechtslehre nur fruchtbar und erschöpfend behandelt werden kann, wenn sie in die Moralphilosophie mit eingeflochten ist. Die Trennung der Moral und des Rechts hat dieses immer seiner festesten Stütze beraubt.

Wir halten uns zuerst an den negativen Theil der Staatsgewalt, die Rechtslehre.

Das Recht könnte ohne Zwang nicht bestehen. Ich habe ein Recht zu etwas, heißt, ich darf etwas thun, und es darf mich niemand daran hindern oder stören; ich darf den andern gar zwingen, daß er mich nicht daran hindere. Der Begriff eines erlaubten Zwangs ist in dem Rechtsbegriffe schon enthalten. In dem Recht ist auch die Bedingung enthalten, unter welcher es erlaubt ist, die Freiheit anderer zu verletzen. Indem man nämlich, um größern Verletzungen zuvorzukommen, gegen den Verletzer Zwang ausüben darf. Eigenthum und Vertrag sind ohne Zwang nicht zu sichern. Der Verletzer meines Eigenthums muß zum Ersatz gezwungen werden.

Sonach ist alles Recht ein Zwangsrecht, obgleich nicht jedes Zwangsrecht in Ausübung gebracht werden darf, weil eine

unbeschränkte Ausübung alles Zwangsrechtes die Zerstörung der Menschheit und aller menschlichen Bestimmung mit sich führen würde.

Das Zwangsrecht, welches der Staat anstatt der Bürger übernimmt, theilt sich in das Civil- und Criminalrecht.

Das Princip des Criminalrechts ist das einer gerechten Rache oder einer gebührenden Strafe, ohne allen Nebenzweck etwa der Besserung.

Der Streit der Criminalisten über diesen Punkt ist bekannt, wovon die Einen die Strafe als Mittel zu einem andern Zweck, die Andern als Zweck an und für sich selbst ansehen.

Zu den ersteren gehört Kant. Bei diesem zeigt sich auch hier die Verschiedenheit von Fichte, welcher eine Strafe, die an und für sich Zweck ist, als vernunftwidrig verwirft. Dahingegen bei Kant auch die Frage mehr ins mystische Gebiet hinüberschweift.

Nimmt man ein böses Princip an, so muß auch die Strafe als Zweck für sich selbst erscheinen. Das absolut Böse und Verkehrte ist keiner Besserung fähig und muß vernichtet werden. Hält man aber das Böse für bloße Unvollkommenheit und Schwäche, so wird man auch die Strafe als Mittel zur Besserung und Veredlung ansehen; aber freilich ist es schwer zu bestimmen, wo wirklich ein absolut böses Princip obwaltet oder nicht.

Auf diesem Princip der Strafe als gerechten Rache beruht das Criminalrecht aller älteren Nationen. Das Entgegengesetzte ist erst in neueren Zeiten entstanden und ausgebildet worden.

Alles Eigenthum ist etwas künstliches Relatives, was erst von näheren Bestimmungen abhängt, nicht an und für sich Werth hat, sondern bloß als Mittel für andere Zwecke angesehen wird.

Daher auch die Verletzung des Eigenthums nicht mit der Vernichtung, dem Tode, zu bestrafen ist.

Das Leben des Menschen hingegen ist ein unbedingtes, unveräußerliches, heiliges Gut, was an und für sich den höch-

sten Werth hat. Jeder Angriff auf das Leben also muß mit dem Verluste des Lebens selbst bestraft werden. Hier muß die strengste Wiedervergeltung eintreten. Wer Blut vergossen hat, dessen Blut soll wieder vergossen werden.

Ist die Verletzung des Eigenthums, der Diebstahl, mit Gewalt verbunden, so daß das Leben der Bürger selbst dadurch gefährdet wird, so muß auch hier die Todesstrafe erfolgen.

Wenn überhaupt die Todesstrafe auf Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden soll, so muß das Verbrechen immer von der Art seyn, daß der Schuldige sich dadurch gleichsam in Kriegsstand mit dem ganzen Staat befindet; wenn z. B. jemand eine Lebensart wählt, die ihn jeden Augenblick in Stand setzt, Gewalt zu brauchen, um sein eigenes Leben zu schützen und zu retten.

Alle Verbrechen, die dem Staate gefährlich werden, mit der öffentlichen Sicherheit und dem Staatszwecke selbst in Widerspruch stehen, müssen aus dem Standpunkte des Kriegsrechtes beurtheilt werden. Hier ist also eine Erhöhung der Strafe und eine Belegung gewöhnlicher Verbrechen mit der Todesstrafe vollkommen zu rechtfertigen.

Eine öffentliche Diebsbande, auch wenn sie keine Gewalt sich erlaubt, ist doch mit den Einrichtungen des Staats und der allgemeinen Sicherheit in offenbarem Widerspruch.

Alle Verbrechen gegen den Staat selbst und seine Verfassung müssen nach dem Kriegsrechte behandelt werden. Im Kriege aber tödte ich meinen Feind, damit er mich nicht vernichte. Jede Modification hängt bloß von der Großmuth ab.

Die Todesstrafe aber, durch erhöhte körperliche Schmerzen, durch Martern schärfen zu wollen, würde eben so unmoralisch seyn, als wenn ich im Kriege den bezwungenen Feind noch martern wollte.

Besonders muß hier das Verbrechen der Rebellion unterschieden werden.

Der Räuber ist ein Feind aller Sicherheit und Ordnung und daher ein sittlicher Verbrecher; auch setzt dieß doch immer eine innere Schlechtigkeit und Ehrlosigkeit der Gesinnung vor-

aus. Hier sind also eigentlich beschimpfende Strafen wohl anwendbar.

Der Rebell aber ist nicht der Feind aller Bürger, sondern bloß der Regierung. Das Verbrechen der Empörung gegen die Staatsgewalt ist ein politisches, kein eigentlich sittliches Verbrechen, das aus einer irrigen politischen Meinung entspringen kann und daher gegen den sittlichen Charakter des Schuldigen nichts beweiset.

Beschimpfende Strafen, die ohne zureichenden Grund den sittlichen Menschen um alles, was ihm das Höchste ist, die Ehre bringen, sind daher hier gar nicht zuzulassen.

Entweder ich entledige mich meines Feindes durch seine Vernichtung oder Verbannung aus dem Staate, oder ich verzeihe ihm großmüthig, und schenke ihm, indem ich auf seine veränderte Gesinnung rechne, das Leben.

Die Todesstrafe und alle körperlichen Strafen, die an diese grenzen, sind auf alle jene Verbrechen vollkommen anwendbar, die auch im Naturrechte Verbrechen sind. Hier herrscht das eigentliche ius talionis, Auge um Auge, Hand um Hand.

Auf das Eigenthum aber darf die Todesstrafe nur unter gewissen Bedingungen ausgedehnt werden.

Wenn man freilich darauf sieht, daß alle Einrichtungen des Staates ein zusammenhängendes Ganze ausmachen und daß der Angriff auf jede dieser einzelnen Anordnungen wie ein Angriff auf den Staat selbst kann angesehen werden, so ließe sich behaupten, daß auch das kleinste Vergehen nach dem Kriegsrechte behandelt werden müsse. Dieses würde aber von Seiten des Staates eine große Unvollkommenheit und Immoralität verrathen. Der Staat soll die gerechte Strafe und Rache mit sittlicher Mäßigung und Beschränkung ausüben. Darum übernimmt er ja das Recht der Wiedervergeltung statt der einzelnen Bürger, damit dieses nicht ins Unendliche fortgehe, und einen allgemeinen Vertilgungskrieg herbeiführe.

Die Wiedervergeltung muß eine gerechte, sittlich beschränkte, gemäßigte seyn, wenn sie mit der sittlichen Bestimmung des Staates selbst übereinstimmen soll.

Die Meinungen über die Art der Todesstrafe sind in dem Criminalrechte sehr verschieden. Soll man bei großen Verbrechen die Todesstrafe noch durch körperliche Qualen und Martern erhöhen oder nicht?

Unsere Philosophie, nach der die Strafe nichts seyn soll als eine gerechte Rache und Wiedervergeltung, und die den Verbrecher nach dem Kriegsrechte behandelt wissen will, muß durchaus nur die einfache Todesstrafe zulassen, und Foltern und Martern als solche als widersinnig und unsittlich verwerfen, ja es ist sogar unsittlich, jemand zu nöthigen andere zu martern.

Gewöhnlich gehen diejenigen, welche die Schärfung der Todesstrafe durch hinzugefügte körperliche Schmerzen schärfen wollen, von der Idee aus, daß der physische Schmerz nach dem Grade des Verbrechens abzumessen sey.

Es ist dieß eine ganz irrige Vorstellungsart, da es eine reine Unmöglichkeit ist, den physischen Schmerz mit dem Grade des Verbrechens ins Gleichgewicht zu bringen.

Es kann weder für den physischen Schmerz, bei dem es vorzüglich auf die Empfänglichkeit ankommt, noch für die Sittlichkeit der innern Gesinnung einen bestimmten Maaßstab geben.

Auch hat das Criminalrecht es nur mit einzelnen äußeren Handlungen zu thun; die Sittlichkeit des Menschen beruht aber nicht in einzelnen noch in äußeren Handlungen, sondern in der innern Denkart und Gesinnung, in dem ganzen Leben, Denken und Handeln.

Auch kommt es auf den Schmerz bei dem Criminalrecht gar nicht an. Der Mörder stirbt oft besser und weniger schmerzlich, als andere Menschen bei langwierigen Krankheiten und Leiden, und dem Tode sind denn doch am Ende alle Menschen unterworfen.

Wenn man behauptet, daß die mit der gewaltsamen Hinrichtung verbundene Idee die Strafe selbst erhöhe und das moralische Gefühl auch des ärgsten Verbrechers nicht so völlig erstickt seyn könne, um dadurch nicht erschüttert zu werden, so beweist man ja dadurch eben, daß das Schreckliche

des Eindrucks hier nicht in der Todesstrafe und dem Schmerze selbst, sondern in den schauerlichen sie begleitenden Umständen liege.

Wenn man von der Idee ausgeht, die Strafe durch Erhöhung oder Verminderung des körperlichen Schmerzes schärfen oder mildern zu wollen, wie dieß letzte eine falsch verstandene Humanität unserer Zeit fodert, so liegt hier immer eine unmoralische Ansicht zum Grunde, die den physischen Schmerz für das höchste Uebel, wie das physische Vergnügen für das höchste Gut hält.

Wenn nun gleich unsere Philosophie die Marter als solche verwirft, und den Verbrecher, wie nach dem Kriegsrechte den Feind, bloß mit dem Tode bestraft, so lassen sich doch geschärfte Todesstrafen, wie wir dieses bei den Alten finden, gar wohl annehmen.

In den alten Verfassungen war mit der erhöhten Todesstrafe oder der Marter etwas Sinnbildliches verbunden, was in Beziehung stand mit dem Verbrechen selbst. Dieß ist um so weniger zu mißbilligen, als eben darin ja die Anerkennung liegt, daß nicht der Schmerz oder der Tod selbst, sondern die Art des Todes, die damit verbunden wird, die Strafe ausmache, indem dadurch der reine Abscheu vor dem Bösen an Tag gelegt und die moralische Foderung symbolisch ausgesprochen wird, daß nicht der individuelle Verbrecher allein, sondern das Verbrechen selbst vertilgt und vernichtet werde, ob der Schuldige dabei etwas mehr oder minder leide, darauf kommt es gar nicht an.

Die anderen Strafen, die der Staat noch verhängen kann, sind: der Verlust der Freiheit und der Ehre.

Wenn nach dem Princip der Wiedervergeltung die Todesstrafe nur auf solche Verbrechen einzuschränken ist, die es auch nach dem Naturrechte sind, und nur unter gewissen Bedingungen auf die Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden darf, so muß es für diese noch besondere Strafen geben.

Freilich könnte der Staat, da alle seine Einrichtungen ein Ganzes ausmachen, auch das kleinste Verbrechen nach dem

Kriegsrecht behandeln; dieses würde aber eine große Unvollkommenheit und Immoralität an den Staat verrathen.

Dem Verbrecher soll also nur unmöglich gemacht werden, das Eigenthum ferner zu verletzen; der Schadenersatz versteht sich von selbst. Kann der Verbrecher diesen nicht leisten, so soll der Staat ihn selbst übernehmen; denn da der Staat das Eigenthum der Bürger garantirt, so darf dieser den Verlust nicht tragen.

Ist aber die Verletzung des Eigenthums nicht nur ein einzelnes Factum, sondern ist sie mit einer durchaus unsittlichen Lebensweise verbunden, welche etwa, wie bei dem falschen Spieler, durchaus auf die Verletzung des Eigenthums gerichtet ist, so soll der Staat über den Verbrecher Verlust der Ehre und Freiheit verhängen.

Der Räuber, wenn er auch nicht mordet, ist doch als auf Mord ausgehend zu betrachten, seine gewaltsame Handlungsweise setzt ihn immer in den Fall, auch zu diesem äußersten Verbrechen zu schreiten.

Ein Dieb, d. h. einer, welcher das Eigenthum ohne Gewalt verletzt, ist ein Lügner und also ein Ehrloser und zwar eigentlich dieses noch in einem höheren Grade als der Räuber, der offene Gewalt übt.

Die Lüge wird aber mit Recht an der Ehre gestraft; der Staat kann mit der Strafe der Ehrlosigkeit auch körperliche Strafen, wie Pranger, Brandmark u. s. w. verbinden.

Es bleiben nun noch zwei Kapitel abzuhandeln, jenes von der Ehre und der Ehe.

In Beziehung auf die Ehre kommt die Unvollkommenheit unsers Criminalrechts gar sehr zu Tage. Diese Unvollkommenheit ist freilich nicht zu verwundern; denn da das Recht durchaus mit der Sitte zusammenhängt, so mußte durch die Einführung des fremden römischen Rechts bei uns ein Mischmasch ohne wahren Zusammenhang und Einheit entstehen.

Was nun die Ehre anbetrifft, so findet sich in unserm Criminalrecht, dessen Strafen im Allgemeinen sehr hart sind, fast gar keine Bestrafung für den Angriff der Ehre.

Die Ehre aber sollte eben so wie das Eigenthum gesichert,

und da sie ein viel höheres Gut als dieses ist, so müssen die Gesetze über ihre Verletzung auch noch viel strenger seyn.

Geldbußen für Injurien zu verhängen ist ganz unsinnig. Es läßt sich kein Princip dafür aufstellen, die Bestimmung wird also immer willkürlich seyn müssen. Vom Schadenersatz kann hier auch nicht die Rede seyn, dieses ist etwas ganz anderes. Wollte man sich jedoch blos an den Begriff des Schadenersatzes halten, so müßte der Verbrecher dem Beleidigten die Hälfte seines ganzen Besitzes abtreten; und insofern absichtliche Bosheit gegen die Person und Ehre des Beleidigten mit dem Angriff verbunden gewesen, müßte dann noch eine andere Strafe stattfinden. In manchen Fällen könnte absichtliche Verletzung an Körper nnd Ehre so hart bestraft werden, als Todschlag.

Die Verletzung der Ehre durch Worte und Schriften sind sehr schwer zu bestimmen, weil die Ehre in dieser Hinsicht sehr von der öffentlichen Meinung abhängt, welche stets vielen Veränderungen unterworfen ist.

Hingegen der bösliche Angriff auf die Person ist bald zu ermitteln, und die Strafe dafür kann nur in der Entziehung eines sittlichen Guts bestehen. Eine Verletzung in sittlicher Hinsicht kann nicht durch eine materielle Strafe, durch Entziehung eines sinnlichen Guts gebüßt werden; denn zwischen der unsittlichen That und dem sinnlichen Gut besteht kein Verhältniß. Das sittliche Gut aber, an welchem der Verbrecher zu strafen, ist die Freiheit und die Ehre.

Da die Ehre überhaupt in dem Criminalrecht nicht gehörig gewürdigt wird, so sieht man auch gewöhnlich die Folgen nicht ein, die aus dem Verluste der Ehre nothwendig entspringen müssen, wer seine Ehre verliert, verliert sie auf immer. Es ist unsinnig, den Menschen auf eine gewisse Zeit beschimpfend zu bestrafen und ihn nachher wieder frei zu lassen. Beschimpfende Strafen müssen auf das Ehrgefühl natürlich einen zerstörenden Einfluß haben und moralische Ausartung und Verwilderung zur Folge haben. Läßt man nun solche Verbrecher, denen man die Ehre genommen hat, nachher wieder frei, so wird der Staat mit ehrlosen Menschen angefüllt, von denen

man nur neue Vergehen zu erwarten hat. Die zu Bessernden aber müssen nie an ihrer Ehre gekränkt werden, weil sonst der Endzweck ganz verfehlt wird.

Die Strafe des gänzlichen Verlustes der Freiheit und der Ehre muß bestimmt gedacht werden als Versetzung in den Stand der Knechtschaft; diese wird aber nicht hierbei beabsichtigt, sondern sie folgt aus dem Charakter der Strafe natürlich von selbst. Ein Verbrecher, der sich selbst als Mensch so tief erniedrigt hat, kann nie mehr erhoben werden, kann an den Rechtlichen, an der Gemeinschaft sittlicher Menschen fürder keinen Antheil mehr haben. Die gänzliche Entehrung muß Zeitlebens dauern, von der giebt es keine Rückkehr. Der Ehrlose hat alle Treue und allen Glauben verloren, ohne welche kein rechtliches noch sittliches Verhältniß bestehen kann.

Die Frage über das Duell verdient hier eine nähere Erörterung.

Aus dem Standpunkte des Rechts ist das Duell nicht ganz zu verwerfen. Der Staat hebt das Naturrecht nicht auf; er lenkt und leitet es; er übernimmt die Blutrache, die er nach einer gerechten Mäßigung ausübt.

So lange es das Leben gilt, überläßt man dem Staate die Ausübung der Blutrache; wenn aber von der Ehre die Rede ist, so kann der Staat nicht Richter seyn in der höchsten Instanz.

Es ist hier nicht von spitzfindigen Ehrenpunkten die Rede, sondern von dem wahren Ehrgefühle, welches nicht beleidigt werden darf, und dessen Verletzung der Staat nicht immer zu rächen im Stande ist, da oft das Factum juridisch nicht evident zu machen ist, wie etwa bei äußern Angriffen auf das Leben.

Es wäre daher gar nicht Unrecht, wenn der Staat hier dem Naturrecht eine Stelle vergönnen wollte, und das Duell erlaubte. Nur müßte er, um allen Mißbrauch und alle gefährlichen Uebertreibungen zu verhüten, fodern, daß es unter seinen Augen Statt hätte, so war es in älteren Zeiten, wo der Zweikampf die öffentliche Sanction des Staates hatte. Jetzt ist über diesen Punkt die öffentliche Meinung und die Staatsge-

walt in offenbarem Widerspruch. Das Duell ist dadurch, daß es sich der Oberaufsicht des Staates entzog, gar zu sehr ausgeartet, so wie die Begriffe über die Ehre selbst nach unbedeutenden conventionellen Verhältnissen mehr oder minder entstellt sind. — Der Staat sollte das Duell mehr auf die alten Principien zurückzuführen, statt wie bisher durch geschärfte Verbote und erhöhte Strafen zu unterdrücken suchen.

Die Gesetze über die Duelle sind viel zu strenge, als daß sie gehalten werden könnten. Der Beleidigte wird durch das Ehrgefühl oft in die unausweichliche Nothwendigkeit versetzt, sich ihnen zu entziehen. Dieß muß aber endlich die Gesetze selbst in der öffentlichen Meinung herabsetzen, und sie um die Achtung bringen, worauf ihre größte Kraft sich gründet.

Zwar hätte von dem Standpunkte des Kriegs angesehen der Staat allerdings das Recht, gegen die Duellanten, die seine Gesetze nicht achten, wie gegen jeden, der seine Einrichtungen stört, mit der größten Strenge zu verfahren. Allein es fragt sich eben, ob der Staat wirklich das Recht habe, diese Gesetze zu geben.

Von dem Standpunkte des Vernunftrechts könnte der Staat, welcher das Duell verboten, allerdings die Duellanten mit dem Tode bestrafen, insofern nämlich jeder gegen das Gesetz Handelnde sich in den Zustand des Kriegs gegen den Staat versetzt. Aber da entsteht denn nothwendig die Frage, wie hat der Staat das Recht, das Duell überhaupt zu verbieten?

Unter allen Verbrechen ist der Selbstmörder der Einzige, der nicht als im Kriegsstande gegen den Staat befindlich angesehen werden kann. Mit dem Tode hören alle Verhältnisse des Menschen, also auch seine Verbindung mit dem Staate gänzlich auf. Es kann also von Recht und Unrecht gar nicht die Rede seyn. Die Beschimpfung der Leiche ist henkermäßig und abscheulich.

Und wenn der Entschluß noch nicht ausgeführt worden ist, würde zur Strafe noch gar kein Grund vorhanden seyn.

Auch über die Verbrechen, welche die Verletzung der Wahr-

haftigkeit betreffen, sind die Gesetze viel zu unbestimmt und schwankend.

Der Staat beruht auf Treue und Glauben. In dem Vertrage wird auf Wahrhaftigkeit gerechnet, und ohne diese könnte kein rechtliches Verhältniß bestehen.

Es versteht sich, daß hier nur von der Wahrhaftigkeit des Menschen in seinen äußern Verhältnissen zu andern, sofern diese zum praktischen Zwecke erforderlich ist, die Rede seyn kann; nicht aber von der innern Wahrheit, der Treue der Gesinnung, die kein Gegenstand des Rechtes seyn kann.

Wahrhaftigkeit ist ein Mensch dem andern schuldig. Alle Gemeinschaft und Geselligkeit und mit ihr die sittliche Entwicklung des Menschen würde ohne die strengste Wahrhaftigkeit in allen Dingen nicht zu erreichen seyn. Die Wahrhaftigkeit ist ein allgemeines geistiges Eigenthum, ein sittliches Gut, in Rücksicht auf welches die Gemeinschaft schon eingeführt ist oder doch seyn sollte.

Durch die Lüge also wird das allgemeine Eigenthum, das sittliche Gut der Bürger ebenso verletzt, wie z. B. durch falsche Münzen das sinnliche.

Die Lüge ist daher eine wirkliche Rechtsverletzung, und Wahrhaftigkeit eine strenge Pflicht, die jeder dem andern schuldig ist, und die von dem Staat, wenn es nur immer thunlich, müßte erzwungen werden können.

Wenn mit der Lüge zugleich ein Angriff auf das Eigenthum, die Person oder die Ehre des Andern verbunden ist, so sollte sie auf das härteste geahndet und bestraft werden und zwar durch Ehrlosigkeit. Der öffentliche Lügner wird ohnehin von Niemand geehrt. Der Staat brauchte also diese Ehrlosigkeit nur zu sanktioniren.

Am härtesten pflegen die Strafen zu seyn gegen den Meineid und falsches Zeugniß.

Der Eid gründet sich darauf, daß die Wahrhaftigkeit des Menschen eine moralische Eigenschaft und der Grund aller übrigen ist. Es besteht das Princip des Eides wesentlich darin, daß durch jede Unwahrheit Gott beleidigt wird, und zwar wird

dieses bei dem Eide feierlicher und bestimmter, als sonst je ausgesprochen, so daß keine Entschuldigung der Uebereilung und des Mißverständnisses stattfinden kann.

Es kommt hier, da alle Moralität überhaupt sich auf Religion und Glauben gründet, allein und vorzüglich auf religiöses Gefühl an, und nicht sowohl auf irgend eine bestimmte Glaubensmeinung.

Meineid ist nicht nur ein Verbrechen gegen den Einzelnen, sondern gegen alle Staatsgewalt und rechtliche Verfassung überhaupt.

Die angemessenste Strafe ist auch hier Ehrlosigkeit; jedoch könnte diese Strafe, die, wie wir oben gesagt haben, ihrer Natur nach lebenslänglich seyn muß, noch geschärft werden, etwa durch Verlust der Freiheit, welcher jedoch auf bestimmte Zeit zu beschränken wäre.

Eben weil man in Bestrafung des Meineids unerbittlich streng seyn sollte, so dürfte man nur selten einen Eid fodern. Dadurch, daß die Eide zu häufig gefordert werden, fällt die Möglichkeit gehöriger Bestrafung weg, und es tritt zwischen Staat und Bürger das abscheulichste Verhältniß, jener wechselseitigen Verachtung, ein.

Von der Ehe.

Die Ehe ist ein Verhältniß der Natur; daher entsteht eine Schwierigkeit für das positive Recht darüber zu bestimmen; denn das positive Recht soll hier das Naturrecht nicht ganz aufheben, sondern dasselbe nur modificiren.

Der Staat hat die Ehe zu garantiren, und insofern übt er ein Recht über diese Verbindung aus 1) in Rücksicht der innern Verhältnisse derselben, 2) in Rücksicht des Eigenthums, 3) in Rücksicht auf Verbrechen.

Was die innern Verhältnisse der Ehe betrifft, so finden wir überall mehr oder weniger einen Abscheu gegen die Ehe zwischen nahen Verwandten; dieses hat einen sittlichen und religiösen Grund, und bloß hierauf kann sich das Verbot, wel-

ches der Staat zu handhaben hat, stützen. Philosophisch genommen hätte der Staat keinen Rechtsgrund etwas darüber festzusetzen.

Die übrigen Bedingungen, unter welchen der Staat die inneren Verhältnisse der Ehe zu bestimmen berechtigt ist, sind: die Einwilligung der Aeltern, der Termin der Majorennität der Kinder und die Befugniß, welche ihnen daraus erwächst.

Da dem Staate, je nach den Umständen, die Sorge für die Kinder anheim fällt, so hat er auch in dieser Rücksicht über die Ehe zu wachen.

Daß er, indem er die Ehe garantiren muß, uneheliche Verbindungen zu verhüten hat, versteht sich von selbst.

Die väterliche Gewalt wird mit dem Eintritt in den Staat beträchtlich modificirt. Der Staat könnte die väterliche Gewalt ganz aufhören lassen; allein er würde übel dabei thun, und so läßt er sie aus Rücksicht auf die Sittlichkeit zum Theil bestehen. Die Beschränkung der väterlichen Gewalt hat übrigens mit dem Lauf der Zeiten zugenommen; je älter die Gesetzbücher sind, desto größer findet man darin die väterliche Gewalt, so z. B. bei den Römern.

Die Einwilligung der Aeltern zur Ehe ist noch als eine Folge der väterlichen Gewalt anzusehen, sie wäre nach dem Vernunftrecht bei der erlangten Majorennität der Kinder nicht mehr nothwendig.

Es fragt sich hier, ob der Staat den Aeltern das Recht lassen soll, die Ehen der Kinder zu bestimmen.

In dem Naturrechte ist das Verhältniß der Familie viel reiner. Hier tritt eine völlige Einheit aller Personen, die zur Familie gehören, ein. Der Vater ist der Repräsentant des Ganzen; er ist allein der Herr. Die Rechte und Ansprüche sind gleich, das Eigenthum ist gemeinsam, und so finden nicht die Rücksichten und Verhältnisse statt, welche in polizirten Staaten den Vater von der Einwilligung in die Ehe der Kinder abhalten können.

Grade die künstlichen Eigenthumsverhältnisse in polizirten Staaten bestimmen die Aeltern oft, ihr Einwilligungsrecht zu

mißbrauchen, und aus Eigennutz die Eheverbindungen der Kinder zu lenken. Es möchte daher wohl besser seyn, den Kindern von der Majorennität an volle Freiheit zu lassen. Die Gefahr des Leichtsinns, von welchem die älterliche Macht sie abhalten könnte, mag bei weitem nicht so groß seyn, als jene des Mißbrauchs dieser Macht; und gegen den Leichtsinn können übrigens leicht Beschränkungen gemacht werden.

In Betreff des Eigenthums in der Ehe tritt ein bloßer Vertrag wie bei anderen Eigenthumsverhältnissen ein. Derselbe wird jedoch aus Rücksicht auf die Sicherheit für das Eigenthum der Ehefrau zum Theil Beschränkungen unterworfen.

Dem Naturrecht nach müßte durchaus völlige Gemeinschaft der Güter statt finden.

Bei den künstlichen und verwickelten Verhältnissen unseres bürgerlichen Lebens muß freilich das Eigenthum der Frau in manchen Fällen durch besondere Vorkehrungen gesichert werden.

Es ist dieses um so nothwendiger, da in den meisten Gesetzgebungen die Töchter (des Adels) in Rücksicht auf das Erbrecht benachtheiligt sind. Es ist dieses noch ein Rest des alten naturrechtlichen Patriarchal-Standes, in welchem der Mann durchaus Herr ist; dieses Verhältniß wurde aber ganz mit Unrecht in dem positiven Recht beibehalten. Nur in Rücksicht auf Grund und Boden könnte man dem Mann, weil er denselben baut, ein Vorrecht zuerkennen; in Bezug auf alles übrige Eigenthum aber ist die Ungleichheit der Ansprüche keineswegs gerechtfertigt. Im Gegentheil alles wohl erwogen, so sollten die Söhne eher nur mit einer Ausstattung abgefunden, und das meiste Eigenthum den Töchtern gegeben werden.

Der Ehebruch wurde in der ältesten Gesetzgebung immer sehr hart und zwar mit dem Tode gestraft. Dieses stammt auch noch aus dem Naturrecht her. Die große Einheit, worin beide Eheleute leben, verwandelt sich durch dieses Verbrechen in einen absoluten Kriegsstand. Daher alle Nationen im Naturzustand es für ganz recht ansahen, wenn der Mann den Ehebruch an dem Weibe mit dem Tode straft.

In dem polizirten Staat ist jedoch die Todesstrafe gegen

den Ehebruch nicht ausführbar; nicht als ob sie zu groß wäre, wenn das Verbrechen mit allen beschwerenden Umständen begleitet ist; sondern weil dieses Gebiet nur zum Theil in der Sphäre des Staates liegt. — Wenn also das Factum erwiesen ist, so muß der Staat sich begnügen, über den Verbrecher dieselbe Strafe wie gegen den Meineidigen zu verhängen.

Die härtere Strafe, die man in vielen Gesetzgebungen gegen den Ehebruch der Weiber findet, ist auch aus dem Naturrechte herüber genommen. In dem Naturstand kann der Mann als der stärkere nur derjenige seyn, der in dem Kriegsverhältniß Strafe und Rache ausübt: Er ist der Herr, er allein kann sich Recht verschaffen.

Das Kapitel der Ehescheidung ist das schwächste in unserer Rechtsverfassung.

Die Ehescheidung ist eigentlich nicht möglich; die Ehe scheiden heißt nur — erklären, es sey keine Ehe gewesen; denn die Ehe ist unauflöslich, das versteht sich von selbst.

Auch maßt sich der Staat zu viel an, wenn er sich in die häuslichen Verhältnisse mischt, die er eben nicht versteht und nicht zu beurtheilen vermag.

Der beste Grund zur Scheidung ist beiderseitige Einwilligung — jedoch mit hinlänglichem Beweis, daß kein wahres Eheverhältniß mehr bestehe, oder auch einseitige Foderung im Fall offenbarer Verletzung. Als solche sind zu betrachten:

1) Ehebruch von Seiten der Frau,

2) Mißhandlung von Seiten des Mannes, welche jedoch noch näher zu bestimmen; oder

3) auch Ehrlosigkeit, welche sich ein Theil durch ein Verbrechen zugezogen; denn dieß ist bürgerlicher Tod, und mit allen andern bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen hört auch die Ehe auf.

Elftes Buch.

Politik.

Wir haben bisher den Staat bloß von der negativen Seite betrachtet, als nothwendig zur Sicherung des Eigenthums, zur Verhinderung des Unrechts und des allgemeinen Krieges.

Der Begriff, welcher den Uebergang machte von dem logischen, vernünftigen Recht zu dem moralischen Recht, d. h. der Politik — ist die Sitte.

Die Sittlichkeit überhaupt besteht in Selbstbeschränkung aus Freiheit und Liebe.

Wie Treue die innere Sittlichkeit, so ist Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an bestimmte sittliche Weisen und Eigenthümlichkeiten der äußere Charakter derselben.

Je bestimmtere, festere Sitten eine Nation hat, desto vollkommener ist der Staat. Denn der Staat soll nichts anders seyn, als ein größeres sittliches Individuum. Dieses ist die positive Seite des Staates, und von dieser kann er sich einzig auf die Kirche gründen.

Von der negativen Seite gründet er sich auf das Vernunftrecht, und giebt Gesetze zur Verhütung aller Eingriffe gegen die Sittlichkeit. Diese Gesetze, insofern sie Unsittlichkeit voraussetzen, machen keinen Vorzug des Staats aus; im Gegentheil, je weniger Gesetze und je einfachere ein Staat hat, desto besser ist es mit ihm bestellt.

Allein es ist nicht genug, daß das Recht geschehe; es muß auch des Rechtes wegen geschehen; aus Ueberzeugung von sei-

ner unbedingten Gültigkeit, aus Achtung gegen seine höhere Würde, aus freier sittlicher Nöthigung.

Erst durch das Hinzutreten des sittlichen Begriffs der Pflicht erhält der Rechtsbegriff eine höhere Bedeutung und Erklärung, eine dauerhaftere und festere Begründung.

Sittlichkeit ist Beharrlichkeit, ist Treue, ist Selbstbeschränkung der eigenen Willkür aus Liebe und Pflicht.

Nur wo dieses stattfindet, wird auch das Recht in seiner wahren Kraft und Gewalt anerkannt und heilig gehalten werden.

Wo in dem allgemeinen Betragen keine Sittlichkeit herrscht und keine Treue, da kann das Recht zwar mit Gewalt ertrotzt und erzwungen werden, allein es entbehrt seiner festesten Stütze. Auch die strengsten Maaßregeln werden den häufigen Verletzungen nicht zuvorkommen, und die künstlichsten Einrichtungen den endlichen Verfall aller bürgerlichen Verhältnisse nicht verhindern, die doch zunächst auf Treue und Glauben sich gründen.

Der Staat muß daher, wenn er seiner höheren Bestimmung, die Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts mit befördern zu helfen, Genüge thun soll, nicht nur eine negative auf Sicherheit und Schutz, sondern auch eine positive auf die Sittlichkeit gehende Richtung haben.

Durch den Mißbrauch der Freiheit und die nothwendige Beschränkung des Naturrechts ward das Entstehen der Staatsgewalt natürlich herbeigeführt. Allein der höhere Grund von dieser besonders in ihrer bestimmten edleren Form muß aus einem anderen Princip hergeleitet werden.

Aus der sittlichen Foderung absoluter Gemeinschaft geht die Gesellschaftsform überhaupt hervor.

In der allgemeinsten Bedeutung genommen umfaßt diese zugleich Kirche und Staat, als wechselseitig sich einander unterstützend und ergänzend.

Die Kirche ist die unbedingte Gesellschaft und Gemeinschaft aller Menschen in ihrem Verhältniß zu sich selbst und zur Gottheit, die über die engen Schranken dieses irdischen Daseyns hinaus sich unmittelbar mit der sittlichen

Bildung des Menschengeschlechts als Annäherung zu dem höchsten unbedingtesten aller Güter, dem Zwecke aller Zwecke, beschäftigt.

Der Staat ist die durch äußere Verhältnisse den Menschen zu einander nothwendig gewordene und bedingte Gesellschaft, deren Zweck von gleichmäßig bedingter Art ist, und einzig darauf geht, den Menschen im Besitze der zur höheren Bildung und Entwicklung durchaus nothwendigen irdischen Güter zu sichern und zu erhalten; alle äußere Hindernisse, die diesen sich in den Weg stellen, zu entfernen, und alle äußeren Hülfsmittel und Anstalten, die diese befördern, herbei zu schaffen, zu begünstigen und zu vervollkommnen. Der Staat hat es überall nur mit den negativen Bedingungen der sittlichen Bildung, nicht unmittelbar mit dieser selbst zu thun, er kann sich nur um das objective Aeußere, die Sittlichkeit bekümmern. Das innere Wesen, die Sittlichkeit, die Gewissenhaftigkeit, Frömmigkeit liegt in einer ganz andern Sphäre, wohin seine Herrschaft sich nicht erstreckt.

Die Erziehung des Staates geht nicht auf die Bildung des sittlichen Menschen als solchen, sondern auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, und die Erhaltung der öffentlichen *Sitten* als äußeren Erscheinungen der Sittlichkeit, zu erhalten, vervollkommnen und dauerhafter zu begründen.

In dieser untergeordneten Bestimmung ist der Staat als Mittel, als Träger der Kirche anzusehen, welche in ihrer höheren absoluten Unbedingtheit als Zweck an und für sich selbst besteht.

Der Staat hat, wie schon mehrmals gesagt worden ist, einen *negativen* auf Schutz und Sicherung des zur Bildung nothwendigen Eigenthums und der äußern Existenz überhaupt, und einen *positiven* auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, die Erhaltung und Begründung der öffentlichen Sitten sich beziehenden Charakter.

Dieser letztere ist Gegenstand der *Politik* und den Uebergang von der Rechtslehre zu dieser macht der Begriff der Sit-

ten als der äußern Erscheinung der Sittlichkeit, worauf der Staat in seiner positiven Tendenz allein sich erstrecken kann.

In ihrer äußern Erscheinung offenbart sich die Sittlichkeit als Beharrlichkeit an gewissen Eigenthümlichkeiten und Handlungsweisen; die aber freilich ursprünglich sittlich und rechtlich bestimmt seyn müssen.

In der Erziehung kann durch eine regelmäßig geordnete und beschränkte Thätigkeit die Sittlichkeit mächtig vorbereitet werden. In dieser Hinsicht sind die Sitten die öffentliche Erziehung des Staates. Durch sie soll die bürgerliche Thätigkeit geordnet und geregelt, die Anhänglichkeit und Beharrlichkeit in der äußern Lebensweise, welche die Sittlichkeit absolut fodert, allgemein verbreitet und fest begründet werden, wodurch denn die Sittlichkeit selbst indirect so sehr befördert wird, wie dieses durch den Einfluß des Staates nur immer geschehen kann und soll. Wo keine Beharrlichkeit und Festigkeit in dem öffentlichen Betragen, alles schwankend, wechselnd und veränderlich ist, ist auch keine Sittlichkeit möglich.

Der Begriff der Sitten hängt zusammen mit dem Begriff der Nation, wodurch das positive Recht wieder zum Naturrechte zurückkehrt, welches durch jenes zwar modificirt und verwandelt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.

Das Wesentliche des Naturrechts ist außerordentlich sittlich. Es besteht in der absoluten Einheit der Familie. Diese Einheit ist hier von der höchsten intensiven Stärke. Dabei ist aber auch extensiv die Absonderung zwischen den einzelnen Familien, von denen jede ein Ganzes für sich ausmacht, um so viel größer und schärfer. Diese Absonderung aber, die nur eine tellurische Unvollkommenheit ist, soll endlich ganz aufhören, und in die höchste Einheit sich auflösen.

Die Einheit muß also über den engen Kreis der Familie hinaus erweitert und mehrere Familien und Stämme in eine gemeinsame Verbindung zusammengefaßt werden.

Eine Nation ist gleichsam eine große allumfassende Familie, wo mehrere Familien und Stämme durch Einheit der Verfassung, der Sitten, Gebräuche, der Sprache, des allgemeinen

Interesse zu einem gemeinschaftlichen Ganzen verbunden sind, nur daß diese Verbindung des größern Umfangs wegen nicht von der intensiven Stärke und Innigkeit seyn kann, wie in der Familie.

Der Begriff der Nation bezeichnet, daß alle Mitglieder gleichsam nur Ein Individuum bilden sollen.

Damit dieses statt haben kann, müssen sie wenigstens alle von der nämlichen Abstammung seyn, je älter, reiner und unvermischter der Stamm, desto mehr Sitten, und je mehr Sitten und wahre Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an diese, desto mehr wird es eine Nation seyn.

Die Einheit der Sprache ist hier von der größten Wichtigkeit, sie ist das unverwerfliche Zeugniß der gemeinschaftlichen Abstammung, das innigste und natürlichste Verbindungsmittel, und wird zusammengenommen mit der Gleichheit der Sitten das festeste dauerhafteste Band seyn, das die Nation für viele Jahrhunderte in unauflöslicher Einheit zusammenhält.

Es ist der Natur viel angemessener, daß das Menschengeschlecht in Nationen strenge abgesondert sey, als daß mehrere Nationen, wie dieß in neueren Zeiten der Fall ist, zu einem Ganzen sollen verschmolzen werden. Es ist dieß immer ein unnatürlicher Zusammenhang, der auch durch die gewaltsamsten und künstlichsten Einrichtungen für die Zukunft nicht dauerhaft kann erhalten werden, und wo die Vermischung der Sprachen, Sitten und Gesetze diese selbst immer mehr und mehr schwächen und auflösen, alle Anhänglichkeit, Beharrlichkeit, Treue und Liebe vernichten, und durch Verletzung des Nationalcharakters in seiner ursprünglichen reinen Gestalt die Grundbasis aller wahren Kraft und Energie der Nation erschüttern und untergraben.

Die alten Völker hielten weit strenger auf Nationalität, auf alte Sitten und Herkommen. Sie hüteten und nährten die heilige Flamme der Vaterlandsliebe mit wachsamer Sorgfalt, damit keine fremde schädliche Einwirkung ihre reine starke Gluth vermindern oder trüben könnte; daher aber auch überall jener brennende Enthusiasmus, dessen wunderbare Kraft und

Energie bei den außerordentlichen Wirkungen, die er hervorbrachte, die wir in der Geschichte oft mit Befremden anstaunen. Die Beschaffenheit des Erdbodens macht die Eintheilung in mehrere Staaten nothwendig. Das Princip dieser Eintheilung hat man auf verschiedene Weise zu begründen gesucht.

Die Politiker haben behauptet, man müsse die Staaten vorzüglich zu arrondiren suchen, weil dadurch die Kräfte in näheren innigeren Zusammenhang gebracht, vergrößert und verstärkt würden.

Man ist dabei auf die Idee von natürlichen Grenzen gekommen, und hat diese in Bergen und Flüssen gesucht.

In dem Boden die Grenzen suchen, welche die Völker scheiden sollen, ist eine verkehrte Ansicht; der Mensch kann nicht wie ein Product der Erde an den Boden gebunden seyn. Der Mensch, als das höchste, freieste Wesen auf Erden, lebt, entwickelt und bildet sich unter allen Klimaten und weiß diese Bildung durch überwiegende Geisteskraft selbst auf den Boden der Erde künstlich auszudehnen. Der Mensch aber ist im Staate die Hauptsache, Grund und Boden nur Nebensachen.

Die Sprache, als das geistige Verbindungsmittel und der Beweis des ähnlichen Ursprungs, macht hier ein viel würdigeres Princip der Unterscheidung.

Wollte man aber dennoch die natürlichen Grenzen nach dem Boden bestimmen, so müßte man diese in hohen Bergen, großen Wäldern oder Wüsten suchen; nie aber in Flüssen, die das vorzüglichste Verbindungsmittel des wechselseitigen Verkehrs sind.

Sprache, Sitten, Gewohnheiten und Gesetze sollen in ihrer ursprünglichen Reinheit und Kraft, Würde und Bedeutung erhalten werden. Nur dann wird wahre Achtung, Treue und Anhänglichkeit und mit diesen wahre Vaterlandsliebe statt haben können.

Die Vaterlandsliebe muß ein natürliches Gefühl seyn, welches nothwendig entsteht, wenn eine Nation wirklich und wahrhaft Nation ist; nicht aber, wenn sie sich willkürlich zu der eitlen Idee einer großen Nation hinaufschraubt. Hier wird

der Enthusiasmus ein gewaltsames, erkünsteltes Product seyn, das zwar durch unnatürliche Anstrengungen und Kraftäußerungen momentan zu einer unerwarteten Höhe steigen kann; aber immer nur ein schnell aufloderndes, verfliegendes und verlöschendes Feuer seyn wird; ein übertriebener Zustand, der endlich in Kraftlosigkeit und Erschlaffung sich endigt.

Der Begriff der Sitten in dem oben angeführten Sinne führt uns auf die Nothwendigkeit der Eintheilung in Stände.

Die Eintheilung der Stände läßt sich im Allgemeinen streng a priori darthun.

Zuerst aus der praktischen Nothwendigkeit, da nicht jeder Alles thun muß und kann, nicht für alles zu sorgen braucht, wie dieß im Naturstande der Fall ist, sondern Arbeit und Geschäfte zweckmäßig vertheilt werden müssen durch eine planmäßig bestimmte Richtung und so auch die vollkommene Entwicklung der Thätigkeit selbst befördert. Die Beharrlichkeit, die ununterbrochene Aufmerksamkeit, der rastlose Fleiß in dem Streben nach einem gewissen Ziele muß dessen Erreichung schneller herbeiführen, so wie im Gegentheile Unterbrechungen, Wechsel und Veränderung in der Thätigkeit, Abweichungen von dem bestimmten Wege uns mehr oder minder von dem vorgesetzten Ziele entfernen.

Das Gebiet des menschlichen Wissens, Thuns und Wirkens ist viel zu ausgebreitet, als daß die vereinzelte Kraft eines Menschen das Ganze umfassen könne. Manche Geschäfte sind von der Art, daß sie allein das ganze Leben des Menschen fodern, wenn sie zweckmäßig betrieben werden sollen. Je bedeutender der Gegenstand ist, dessen Bildung ich mir zum Zwecke gesetzt habe, je größerer Aufwand von Aufmerksamkeit, Kraft und Zeit wird erfordert, durch Zersplitterung, Verschwendung der Thätigkeit an mancherlei Dinge wird nie eine wahre vollendete Bildung zu Stande kommen.

Schon zur Möglichkeit aller Cultur wird eine Eintheilung der Menschen in solche, welche den Stoff hervorbringen, und solche, welche ihn weiter bearbeiten, erfodert. Von selbst bringt der Boden nicht soviel herbei, als zum Unterhalt nöthig ist.

Die Producte müssen ihm durch Arbeit und Mühe abgewonnen werden; sollten aber diejenigen, die den Stoff hervorbringen, ihn auch weiter bearbeiten, so würde nur eine nothdürftige höchst unvollkommene armselige, aber keine Kunstbildung entstehen. Diese fodert durchaus eine eigne für sich bestehende Thätigkeit, die sich bloß mit der höhern kunstmäßigen Bildung und Gestaltung der Dinge beschäftigt. Wir erhalten also hier schon den Stand der **Landbauer** und **Künstler** im weitesten Sinne dieses Wortes.

Durch diese Eintheilung wurde aber auch bloß der praktische Zweck des Menschen erreicht; dieser ist aber nicht der einzige, höchste, hat an und für sich selbst keinen wahren reellen Werth, sondern erhält diesen erst durch die Beziehung auf den moralischen Zweck und seine gänzliche Unterordnung unter die Oberherrschaft von diesem.

Die absolute Foderung der sittlichen Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts muß hier wie überall erst den letzten höchsten Bestimmungsgrund aufstellen.

Wenn gleich die eigne Bildung und Vervollkommnung das Geschäft jedes Einzelnen ist, jedermann für sein Heil sorgen muß, so ist es doch klar, daß bei den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, wie diese in der Wirklichkeit einmal nicht anders statt haben können, nicht jeder jedem dieser wichtigen Geschäfte den Aufwand von Kraft und Zeit widmen kann, den es zu seiner Vollendung erfodert. Wo sollte wohl der Landmann und der Handwerker bei dem mühevollen schwierigen Geschäfte, dem sein Leben mehr oder minder gewidmet ist, jene höhere Geistesübung und Thätigkeit gewinnen können, durch die allein wahre sittliche Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts dauerhaft zu begründen ist.

Soll die Bildung reellen Bestand haben, so muß sie zur Kunst, und diese zur Wissenschaft werden.

Wissenschaft aber fodert inneres Denken und Nachdenken, fodert Ruhe und Zurückgezogenheit des Geistes von allen äußeren Beschäftigungen und Zerstreuungen. Es ist dieß aber eine Thätigkeit ganz anderer Art, und der Arbeit, wie das prak-

tische Leben sie fodert, ganz entgegengesetzt. Es ist ein durchaus freies unendliches Bewegen, Bilden und Entwickeln der Vermögen, wozu es einer vollkommnen Sammlung aller Kräfte, der heitersten, ruhigsten Besonnenheit bedarf, welches durch äußere praktische Beschäftigungen und Zwecke nie getrübt, beschränkt und unterbrochen würde.

Hier wird also das Entstehen eines Standes nothwendig, der unbekümmert um die gemeinen praktischen Zwecke, Bedürfnisse und Beschäftigungen des gewöhnlichen Lebens, sich einzig mit der höheren, sittlichen, künstlichen und wissenschaftlichen Bildung des Menschengeschlechts beschäftige.

Dieß ist der Stand der Geistlichen und Gelehrten, welche beide nothwendig vereinigt bleiben müssen. Die Trennung in zwei besondere Stände ist unnatürlich, zweckwidrig und höchst gefährlich. Sie muß zunächst die für die sittliche Bildung im Allgemeinen so schädliche Folge haben, daß es dem Geistlichen an Gelehrsamkeit, gründlicher Wissenschaft, vollendeter Einsicht und Erkenntniß fehlen wird, welche doch zur dauerhaften Erhaltung und allgemeineren Verbreitung der Religion sowohl, als zu ihrer Vertheidigung gegen äußere Angriffe der Zweifelsucht und des Unglaubens unumgänglich nothwendig sind.

Dem Gelehrten wird es hingegen auf der anderen Seite an Glauben und religiösem Gefühl gebrechen, sie werden sich in todte, gelehrte Spitzfindigkeiten und grobe Irrthümer verlieren, ihren einseitig wissenschaftlichen Weg mit übertriebener oder mißverstandener Consequenz verfolgen, ohne auf Sittlichkeit und Religion Rücksicht zu nehmen.

Beide Stände müssen in dieser Trennung mehr oder minder an Zutrauen, Glauben und Achtung verlieren.

Der geistliche und gelehrte Stand steht in der nächsten Beziehung auf den höchsten Zweck des Menschen, worauf die anderen sich nur mittelbar beziehen.

Der Stand der Landbauer ist die Grundlage von allen, ein durchaus nothwendiger und wegen seiner Beziehung auf die Natur bei allen Nationen geachteter und ehrwürdiger Stand.

Der Stand der Künstler ist zwar nicht so heilig wie der der Geistlichen und Gelehrten, aber in Rücksicht der Form doch dem Landbauer vorzuziehen, indem die künstliche Bildung und Gestaltung des Stoffs doch einen größeren Aufwand von geistiger Kraft und einen höheren Grad von Thätigkeit überhaupt fodert.

Diese genannten Stände würden zur Erreichung des Endzwecks der Menschheit vollkommen hinreichen, wenn alle Bewohner der Erde nur eine Nation ausmachten, die unbesorgt vor möglichen äußeren Angriffen im vollkommnen Frieden lebten.

Allein die Mehrheit großer, durch Clima, Sprache, Sitten und Interesse von einander geschiedener Nationen, unter denen wie unter den einzelnen Familien im Naturstande leicht der Zustand des Kriegs eintreten kann, fodert noch einen Stand, der die Vertheidigung des Eigenthums und der Ehre der Nation gegen andere, die diese anfeinden und verletzen könnten, übernimmt.

Der König übernimmt alle Rechte und Pflichten der Nation, er repräsentirt sie gegen alle andere, bestimmt und lenkt die äußern Verhältnisse und muß diesen den höchsten Grad von Sicherheit zu geben suchen.

Dazu bedarf aber der König einer mächtigen Beihülfe. — Der Stand der Krieger, der Vaterlandsvertheidiger oder des Adels muß dem Könige die Macht geben, die Rechte und die Ehre der Nation gegen alle äußeren Angriffe zu sichern.

Man könnte zwar hier behaupten, daß im Falle des Kriegs jeder die Vertheidigung des Vaterlands übernehmen müsse. Ein Princip, welches man sehr oft praktisch zu realisiren gesucht hat.

Zum Nothfalle kann diese allgemeine Vertheidigungsmaßregel oft von gutem Erfolg seyn, und durch die Größe der Gefahr dringend gefodert werden, allein als allgemeines Princip ist es durchaus zu verwerfen, indem es der wesentlichen Bestimmung der Nation nothwendig schaden muß.

Zuerst tritt hier die nothwendige Eintheilung der Bürger in Stände ein, womit nothwendig die Bedingung verbunden

ist, daß jeder Stand dem Geschäfte, das ihm zu Theil geworden ist, mit eifrigem Bemühen, mit rastloser, beharrlicher Thätigkeit und Anstrengung sich widme.

Alle höhere Bildung kann, wie schon gesagt worden, nur durch Kunst und Wissenschaft zu Stande kommen. Diese aber können nur im Schooße der Ruhe und des Friedens gedeihen. Wer diese zum Ziel seines Strebens sich gesetzt hat, tritt aus der geräuschvollen Sphäre öffentlicher Beschäftigungen in den stillen Kreis friedlicher, ruhiger Bildung, die nur durch ununterbrochene, fortgehende Thätigkeit ihrer Vollendung näher gebracht werden kann.

Je künstlicher das Geschäft ist, welches einem Stande obliegt, desto mehr fodert es Ruhe und Frieden, desto weniger darf die Aufmerksamkeit in der stäten Richtung der Geisteskraft, die fortschreitende Uebung in der Behandlung mechanischer Hülfsmittel von außen her unterbrochen und gestört werden.

Der Geistliche-, Gelehrte- und der Stand der Künstler müssen in Ruhe und Frieden ihren großen Zweck verfolgen können, und von dem stürmischen, rohen Handwerk des Krieges verschont bleiben.

Es wäre im Allgemeinen schon ein gefährliches Princip, alle Bürger in Soldaten verwandeln zu wollen. Dieß würde dem kriegerischen Geiste der Nation ein höchst verderbliches Uebergewicht geben, über den edleren Trieb der Bildung und Entwicklung, der nur im stillen, friedlichen Wirken sich steigend vervollkommnen und schöner gestalten kann. Hat bei einer Nation einmal die Lust und Neigung zum Kriege die Oberhand erhalten, so wird nichts der wilden, verheerenden Eroberungssucht Grenzen setzen können. Allen Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihr nothwendig entspringen, ist dann Thür und Thor geöffnet, und der Geist der Zwietracht und der Zerstörung wird sich wie ein reißender Strom über die benachbarten Völker ergießen, und alle Kunst und Bildung in seinem wilden, tobenden Strudeln gewaltsam verschlingen.

Durch die Aufstellung einer eigenen Krieger-Kaste wird dieser Gefahr vorgebeugt und der Zweck den übrigen Ständen

gesichert. Dieß ist der Adel, der nur als Kriegerstand als nothwendig anzusehen ist; ohne diese Bestimmung aber etwas durchaus zweckloses und widersinniges seyn würde.

So weit Geschichte und Erfahrung reichen, finden wir das Princip der ständischen Verfassung mehr oder minder entwickelt bei den edelsten Nationen.

Dieses Uebereinstimmen unserer philosophischen Eintheilung der Stände mit der Erfahrung ist keineswegs ein willkürlich erkünsteltes, sondern das reine Resultat der ganzen Menschengeschichte über die Politik.

Die ständische Verfassung ist die einzige, wodurch die Freiheit der Bürger am dauerhaftesten gesichert und die Bildung des Menschengeschlechts am wirksamsten befördert wird. Wo sie in der Geschichte der Nationen sich zu verlieren anfängt, da ist mit dieser Veränderung auch eine gänzliche Entartung der Sitten, das Verschwinden aller Vaterlandsliebe und National-Energie und ein schneller Verfall aller Macht und alles Wohlstandes immer verbunden.

Der Republikanismus ist nur ein vorübergehendes Meteor, das einzelne lichte, glänzende Momente hat; aber schnell im Sturme bürgerlicher Zwietracht erlischt und Zerstörung und Verwirrung zurückläßt.

Das nämliche gilt auch von einer absolut despotischen Herrschaft des Königs. Sie kann durch einzelne große Regenten, die seltene Kraft und Energie mit außerordentlichen Geistesgaben verbinden, durch unbeschränktes Lenken und Regieren aller Kräfte des Staates zu einem Zwecke erstaunungswürdige Wirkungen hervorbringen; aber sie ist unrechtlich und unsittlich an und für sich, sie giebt die Freiheit des Ganzen der unbeschränkten Willkür eines Einzigen Preis. Sie trägt den Keim ihrer Zerstörung in ihrer Grundlage und wird unter dem schwachen und geistlosen Despoten oft unter schrecklichen Folgen sich auflösen. Die Wunder, die sie oft hervorbringt, schimmern im falschen trügerischen Lichte. Es sind Erzeugnisse unnatürlicher Kraftanstrengungen, die in Schwäche und Ohnmacht sich endigen.

Wir kommen nun zu der Frage, ob die Stände erblich seyn sollen nach dem strengen Grundsatz, den wir in der indischen Verfassung finden, so daß die Grenze, welche die Mitglieder der Stände trennt, für alle Zeiten unabänderlich feststehe, und der Uebertritt aus einem Stand in den andern unter keiner Bedingung erlaubt sey, oder ob hier Modificationen und Milderungen der Bestimmung des Staates angemessener dürften gefunden werden.

Hier ist nun der Vortheil ganz auf der Seite des Mittelalters, welches die aus der Natur der Sache hervorgehenden Modificationen zweckmäßig anerkannt und bestimmt hat.

Es ist vor Allem einleuchtend, daß zu dem geistlichen und gelehrten Stande ein besonderer Beruf, eine eigenthümliche Einrichtung des Gemüths gehört, wozu die Anlage zwar in allen Menschen vorhanden, aber die Entwicklung mancherlei Bedingungen unterworfen und nicht gleichmäßig bei allen im nämlichen Grade ist. Die Begeisterung, welche zu allen Beschäftigungen mit höheren göttlichen Dingen erfodert wird, kann nicht wie ein irdisches Gut durch Erbschaft von einem auf den andern sich fortpflanzen; die innere durchaus freie Thätigkeit und Kraft des Geistes läßt sich nicht in die engen Schranken äußerer Verhältnisse einzwingen, und wo man dieses versuchen wollte, würde man den Geist durch die drückendste Fessel gewaltsam in seinem Fluge aufhalten, und dem Fortschreiten der Bildung ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legen.

Der geistliche und gelehrte Stand kann also auf keinen Fall erblich seyn, sondern hier muß auf freie Wahl und besonderen Beruf vorzüglich gesehen werden.

Die Erblichkeit der andern Stände läßt sich weit eher rechtfertigen.

Bei den Landbauern ergiebt sie sich von selbst, der Sohn hilft und unterstützt den Vater in der Bebauung des Bodens, wächst unter ländlichen Beschäftigungen auf, erbt endlich das Land, das er, wie sein Vater gethan hat, urbar zu machen und zu bebauen fortfährt.

Bei dem Künstlerstande tritt ein ähnliches Verhältniß ein,

die meisten Gewerbe fodern lange Lehre und Uebung, und wenn sie weiter gebracht und vervollkommnet werden sollen, frühe Bekanntschaft mit allen mechanischen Hülfsmitteln; daher denn auch hier schon von der ersten Jugend an der praktische Unterricht der Thätigkeit eine bestimmte Richtung geben muß. Doch ist, weil bei dem Künstlerstande schon mehr Geisteskraft vorausgesetzt wird, auch schon mehr Freiheit zu gestatten.

Die Erblichkeit des Adels, als des Kriegerstandes, ist immer gänzlich nothwendig, wenn die übrigen ihre Geschäfte ruhig forttreiben und Kunst und Bildung gedeihen sollen.

Bei diesen drei Ständen ist also das Princip der Erblichkeit wohl anzunehmen, doch darf es bei weitem nicht in der Strenge und Ausdehnung angewandt werden, daß der Uebertritt aus einem Stande in den andern ganz unmöglich gemacht sey, weil dadurch denn doch die freie Wirksamkeit des Menschen gar zu enge beschränkt, und wie dieß wirklich bei den Indiern der Fall war, die Cultur zuletzt ganz gehemmt und zum Stillstehen gebracht wurde.

Die Veränderung des Standes soll eine große Beschränkung erleiden, und nur unter Bedingungen erlaubt seyn, damit ein ewiger Wechsel von Beschäftigung und Lebensweise nicht der Bildung selbst und den Sitten gefährlich, der Mensch überhaupt aber zu einer regelmäßigen, beharrlichen Thätigkeit angehalten, und dadurch der Erreichung seines höchsten Endzwecks näher geführt werde.

Nur wenn der Adel das Geschäft des Krieges übernimmt, ist er ein nothwendiger, für sich bestehender Stand, ohne diese Bestimmung ist es bloßer Familienstolz, Familienerinnerung und eine zwecklose widersinnige Erinnerung.

Bei der Unvollkommenheit der Menschen selbst und aller ihrer äußeren Einrichtungen, der großen Trennung der Nationen und ihren verschiedenen Interessen sind wechselseitige Collisionen, Verletzungen der Ehre und des Eigenthums und mit diesen Kriege eine höchst traurige aber natürliche Folge.

Ein Stand, der die Vertheidigung der Nation gegen je-

den möglichen Angriff übernehme, ist daher unbedingt nothwendig.

Zunächst wird durch den Krieg der Besitz von Grund und Boden gefährdet, die Besitzer von diesen sind also die geborenen Vertheidiger des Landes. Dem Landmann ist also die Uebernahme des Krieges billig zuzumuthen. Sein Geschäft ist keine Kunst, fodert nicht die Ruhe und Aufmerksamkeit, die ununterbrochene, fortgehende Bildung und Vervollkommnung, durch die der Künstler allein zu seinem Zwecke gelangen kann. Eine momentane Störung ist also hier von minder schädlichen Folgen, die leicht sich wieder herstellen lassen. Die ihrer Natur nach einfache Beschäftigung des Landbaues kann gemächlich da, wo sie unterbrochen wurde, wieder aufgefaßt und fortgeführt werden.

Auch ist durch die rauhere Lebensart der Landmann für die Ertragung der Beschwerden des Kriegs weit mehr abgehärtet, als der bei stilleren, feineren Beschäftigungen auferzogene und an körperliche Anstrengungen weniger gewohnte Künstler und Städter.

Dem Landmann liegt zunächst die Pflicht auf, den Grund und Boden zu vertheidigen. Allein er bedarf hierzu fähiger Anführer von Geist und Talent, und die müssen in einem Stande gesucht werden, der auf einer höheren Stufe der Bildung steht; denn der Krieg soll nicht auf eine barbarische, wilde, zerstörende, sondern auf eine ritterliche Art geführt werden. Damit also bei der traurigen Nothwendigkeit die Sittlichkeit so wenig wie möglich verletzt werde, so muß der Stand, der sich ihm widmet, in ritterlichen Uebungen und Tugenden aller Art, in dem Gefühl der Ehre und des Nationalruhmes, der fortlebenden Erinnerung an die Großthaten der Vorväter, zu strengen Pflichten und Aufopferungen, zu wahrhaft heldenmüthigen Gesinnungen auferzogen und gebildet werden.

Dieß ist denn auch die Grundursache, warum der Adel erblich seyn soll, damit er zu dem ruhmvollen Berufe, das Eigenthum, die Rechte und den Ruhm der Nation gegen alle Feinde zu schützen, von Jugend auf geleitet werde.

Dieser Stand der Krieger, wie wir ihn bestimmt haben, würde ein wahres stehendes Heer bilden, bereit in jedem Augenblick zur Vertheidigung des Landes herbeizueilen. Es würden aber hier alle Uebel, die sonst von stehenden Heeren unzertrennlich sind, gänzlich wegfallen.

Es versteht sich von selbst, daß man nicht ohne Noth den beschäftigten Landmann zu den Waffen rufen und zu willkürlichen Eroberungskriegen über die Grenzen seiner Heimath wird führen können. Um der Gefahr vorzubeugen, daß ein ruhmbegieriger kriegslustiger Adel, besonders wenn der Regent auch mit ihm einverstanden ist, das Land nicht in unnöthige Fehden verwickele, muß der Geistlichkeit und den Städten, deren vorzüglichstes Interesse es ist, daß Cultur und Industrie ihren ruhigen Gang fortgehe, ein großes Gegengewicht gegeben werden, wie dieß denn auch in anderer Rücksicht nothwendig ist.

Der Adel gehört ganz zu dem Landmann; er ist nur der höhere Landmann.

Der Adel muß von allen andern bürgerlichen Geschäften ausgeschlossen werden, soll nur auf dem Lande, nicht in Städten wohnen und nur im Kriege dienen. Durch den Besitz von Grund und Boden wird der Adel von selbst zum Kriegerstande genöthigt.

Auf dieses Princip gründen sich alle Prärogative des Adels, die er von jeher hatte, nur daß man mehrere falsche Folgerungen daraus zog.

Das Eigenthum, welches dem Adel in dem Lande gegeben werden soll, kann kein anderes seyn als das Obereigenthum, womit er von dem Regenten belohnt wird.

Das einzige Tadelnswürdige in dem Feudalsystem war die Belehnung mit der richterlichen Gewalt, die allein und einzig dem Könige bleiben muß. Gute Krieger können sehr schlechte Richter seyn, von dem Eigenthum nach Willkür vergeben, aber nichts von dem eigentlichen Wesen der Staatsgewalt. Das Palladium der Staatsgewalt aber ist die richterliche Gewalt, die auch nur von dem Könige selbst in ihrer ganzen Kraft und Würde ausgeübt werden kann.

Es bleibt uns noch eine Lebensweise zu bestimmen übrig, die unter die angegebene ständische Eintheilung nicht gehört — dieß sind die Sklaven und Knechte, ein Begriff, der nur historisch gegeben ist; denn philosophisch ist die Sklaverei als ganz unsittlich zu verwerfen.

Die Sklaverei und Leibeigenschaft hat sich beinahe überall als Eroberungsrecht eingeschlichen; so entstand sie in Sparta, so in Deutschland, wo sie freilich nachher auch in die germanische Verfassung selbst überging. Der einzige rechtliche Grund, der für die Sklaverei kann angegeben werden, ist, wenn diese als Strafe für ein Verbrechen bestimmt wird; der Verlust der Ehre und Freiheit mußte auch mit dem Verluste der bürgerlichen Existenz und dem Zurücktreten in den Stand der Knechtschaft verbunden seyn.

Wenn nun aber jemand in der Sklaverei geboren wäre? Dieser Fall setzt eine andere Art von Sklaverei voraus, als die rechtliche; denn diese wird so wenig vorkommen und so beschränkt seyn, daß an eine große Vermehrung nicht wohl zu denken ist.

Doch wäre dieß der Fall, so würde allerdings ein in der Knechtschaft aufgewachsenes Kind auch sklavischen knechtischen Sinn haben und so behandelt werden müssen; allein durch die Sklaverei verliert ja der dazu Verdammte alle Rechte, mithin auch die väterliche Gewalt. Der Staat kann ihm also seine Kinder mit Recht nehmen und die väterliche Gewalt an seiner Stelle ausüben.

Es ist dieß auch das einzige Mittel, wie der Staat, dessen Gewalt überall eine sittlich gemäßigte und gemilderte seyn soll, die Ungerechtigkeit vermeide, Unschuldige für das Verbrechen anderer zu strafen, und auf der andern Seite durch zweckmäßige Erziehung der Sklavenkinder zu rechtlichen und nützlichen Bürgern seiner Pflicht, für die öffentliche Erziehung und Bildung zu sorgen, genug thun würde.

Diejenige Klasse, deren Geschäft es ist, den andern Ständen in ihren Beschäftigungen allerlei Dienste zu leisten, nennen wir den Stand der Diener im weitesten Sinne; es machen diese

einen fünften unbestimmten, die andere ergänzenden Stand aus, der sich zunächst anschließt an den gewerbtreibenden Städter, und vorzüglich aus diesen gewählt werden sollte; nicht aber aus dem Stande der Landleute. Indem sich die Simplicität der Lebensweise dieser Klasse mit der Gewandtheit, die der Dienerstand fodert, nicht verträgt.

Zu dem Dienerstande endlich sollte man auch die Kaufleute rechnen, die im Dienste des Staates den auswärtigen Handel besorgen.

Der Kaufmannsstand kann kein für sich bestehender seyn. — Die Art, wie der Handel jetzt ausgeübt wird, ist dem Staatszwecke im höchsten Grade gefährlich. Es entsteht dadurch ein Mißverhältniß zwischen Armen und Reichen und ein so großes Uebergewicht der letzteren, welches am Ende alle bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse aufhebt.

Wenn ich mit Geld mein Geld vermehre, meinen Handel immer vergrößere, mir mehr und mehr Eigenthum und Reichthum verschaffen kann, so werde ich mich bald in dem Besitz eines großen Theils von dem Vermögen der Nation befinden, und mich der vielen Unvermögenden, die dadurch entstehen, bloß wie meiner Knechte bedienen, die in meinem Solde arbeiten, wie z. B. jemand, der ein großes Vermögen hat, eine Menge Leute in Fabriken versammelt, die für geringen Lohn die schwersten Dienste thun müssen, bloß um einen kärglichen Lebensunterhalt zu gewinnen; wie sehr dieß aber, auch von der Unrechtlichkeit abgesehen, selbst der Bildung und dem Kunstfleiße schaden müsse, ist in die Augen fallend.

In einem wohleingerichteten Staate müßte man bloß durch Arbeit sich Eigenthum verschaffen können, und nur derjenige, der den Stoff hervorbringt, der ihn weiter verarbeitet, müßte das Recht haben, zu handeln.

Nur für gewisse Zweige des Handels müßten, um eine größere Communication zu erhalten, gewisse Personen bestimmt seyn. Dieß gilt auch von dem auswärtigen Handel, der nur in den Händen des Staates seyn muß, da er allein alle auswärtigen Verhältnisse zu bestimmen hat, und die Bedürfnisse

des Ganzen völlig übersehen und richtig schätzen kann. Der Staat würde mit dem auswärtigen Handel einen Theil seiner Souveränität aus den Händen geben. Diejenigen nun, welche für die Bedürfnisse des Landes fremde Producte herbeischaffen, müßten im Dienste des Staates stehen, und gehörten mithin in die Klasse der Diener. Die richtige Bestimmung der Grenzen des Handels, so wie des Wechsels von allem Eigenthum überhaupt, ist ein schwieriges Problem, dessen gute oder schlechte Auflösung auf's Wohl der Nation den größten Einfluß hat, da es hier darauf ankommt, den zur Kunstbildung unumgänglich erfoderlichen Wechsel des Eigenthums möglichst zu begünstigen, ohne der Grundlage der Verfassung und der Sitten zu schaden.

Der Gegenstand der Politik ist die weitere Ausführung der in der Rechtslehre aufgestellten, aber nicht ausgeführten Idee des Staates, die Charakteristik des Ideals der wahren Monarchie.

Mit der Deduction der nothwendigen vier Stände als der Grundlage der ächten Monarchie ist dann auch der ganze Inhalt der philosophischen Politik erschöpft. Alle andere Punkte, die etwa hier noch zu bestimmen wären, sind von viel zu angewandter specieller Beschaffenheit, und gehören daher nicht in die Philosophie.

Ueber das Verhältniß der verschiedenen Stände zu dem Monarchen und unter sich selbst können zwar eine Menge Fragen entstehen, die sich aber nur mit Rücksicht auf historische Kritik befriedigend beantworten lassen. Wir können hier nur das Allgemeinste herausheben.

Die den Stoff producirenden Landbauer und die ihn weiter bearbeitenden Künstler sind durch wechselseitiges Interesse so natürlich verbunden, daß eine innige Harmonie zwischen diesen zwei Ständen sich ohne große Schwierigkeit erhalten wird; es sey denn, daß der Staat dem Handel einen zu ausgedehnten Spielraum läßt, so daß der Landmann durch die Handelsspeculationen der Städter zu sehr verlieren und dadurch ein wirkliches Mißverhältniß entstehen würde.

In Hinsicht auf den Zweck der Menschheit überhaupt ist der Stand der Geistlichen und Künstler der Erste. Beherrschung der Erde, Bildung der Materie ist der sinnliche Zweck des Menschen und Sache des Künstlers. Bildung der geistigen Kräfte und Fähigkeiten ist der sittliche Zweck des Menschen.

Der Stand der Krieger und Landbauer gehen auf besondere Zwecke. Nur weil der Boden noch nicht genug producirt, oder die Kunst noch nicht ausgebildet genug ist, muß der Producent so viel rohe Stoffe wie möglich zu gewinnen suchen, und nur weil bei der Mehrheit getrennter Nationen leicht Collisionen und hieraus Kriege entstehen können, muß es einen Kriegerstand geben, der den Staat gegen äußere Angriffe vertheidige.

In Hinsicht auf den Zweck des Staates ist der Adel der erste Stand, der das Ganze repräsentirt, das Eigenthum, die Ehre und die Ruhe der Nation sichert und erhält.

Allein der Staat ist nicht Zweck an sich selbst, sondern bloß Mittel für den höchsten Endzweck der Menschheit. Der Stand also, der sich unmittelbar mit diesem beschäftigt, müßte über jenen, der bloß auf die Beförderung des bedingten Staatszweckes geht, wo nicht unendlich erhaben, damit kein Mißverhältniß entstehe, doch wenigstens an Ansehn und Würde diesem vollkommen gleich seyn.

Bei den gleichen Ansprüchen nun dieser beiden Stände, deren Richtung doch so ganz verschieden ist, könnte sehr leicht ein Zwiespalt entstehen, wie uns auch die Geschichte deutlich beweiset.

Wenn gleich der hier gegebene Begriff der Monarchie ein Ideal genannt wurde, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob er ganz fehlerlos und vollkommen sey oder alle Mittel, den möglichen Fehlern zuvorzukommen, vollständig darin enthalten, was bei der natürlichen Unvollkommenheit aller irdischen Dinge unerreichbar ist, sondern es wird nur behauptet, daß unter möglichen Formen, die sich der bürgerlichen Gesellschaft geben lassen, diese die festeste, vollkommenste, dem

höchsten Endzweck aller Vereinigung am besten entsprechende sey. Von den Grundgebrechen, womit alle äußeren Einrichtungen mehr oder minder behaftet sind, ist auch sie nicht frei zu sprechen.

In jedem Staate indessen, wo alle von dem höchsten Interesse gleichmäßig beseelt sind, jeder die besondere Bestimmung seines Standes, sein Verhältniß zu den übrigen, und das nothwendige Zusammenwirken aller zu einem und demselben Zwecke richtig erkennt und zu würdigen weiß, da wird jeder die Stelle, die er in dem Ganzen einnimmt, zweckmäßig zu behaupten und den Wirkungskreis, der seiner Thätigkeit zugetheilt wird, mit eifrigem, redlichen Bemühen auszubilden und zu vollenden suchen, ohne von Eitelkeit oder anderen niedrigen Leidenschaften getrieben über die Grenzen seines Standes hinaus nach anderen ihm höher scheinenden Dingen gewaltsam zu streben, und dadurch das wechselseitige harmonische Verhältniß zu stören. Wo die Nation treu an ihren Sitten und ihrer Verfassung hängt, da werden auch nicht leicht die ständischen Verhältnisse verwirrt werden, und wo dieses geschieht, ist es auch immer schon ein Beweis von Corruption und Verfall.

In den geistlichen Ritterorden gab es ein Mittelglied zwischen dem Adel und den Geistlichen; wäre es möglich, ein solches Institut in seiner Reinheit zu erhalten, so würde dadurch das Ideal der philosophischen Politik erreicht werden, Einheit in den Geist der höheren Stände, und also auch in das System des Ganzen kommen.

Es war diese Idee der geistlichen Orden eine der höchsten, zu der die wahre Politik sich erheben konnte, und ein Beweis von der richtigen Denkart der damaligen Zeit.

V.

Aus welchem Stande soll denn nun der Monarch gewählt werden?

Es versteht sich von selbst, daß er nur aus den zwei ersten Ständen gewählt werden kann, entweder aus dem Stande, der auf den höchsten Endzweck der Menschheit überhaupt, oder aus einem, der auf den besonderen Zweck des Staates geht.

Da der König zunächst die Pflicht hat, die Nation nach außen zu vertreten, zu schützen und zu sichern, so muß er zu dem Adel oder Kriegerstande gehören, wenn er nicht etwa aus dem geistlichen Ritterorden, als dem vereinigenden Mittelgliede der zwei höchsten Stände, gewählt werden könnte.

In der ständischen Verfassung allein ist eine wahre, sittlich fest begründete Beschränkung der königlichen Gewalt enthalten. Jeder andere auch noch so künstliche Versuch, dieses zu Stande zu bringen, wird immer nur von momentanem höchst zweifelhaftem Erfolg seyn. 7

Die sonderbare Form einer constitutionellen Monarchie, wie man sie in neueren Zeiten aufgestellt hat, ist schon an und und für sich verwerflich. Der Staat ist nicht auf Vertrag, etwas so Hohes und Herrliches nicht auf etwas so Untergeordnetes, Unvollkommenes zu begründen, und endlich fodert der Vertrag eine Garantie, die in Rücksicht auf die Staatsgewalt nicht statt haben kann.

Die Trennung der Staatsgewalt in mehrere Zweige, um dadurch ein Gegengewicht zu Stande zu bringen, ist eben so unstatthaft. Die königliche Gewalt muß eine untheilbare seyn. Nur in dieser vollkommenen Einheit aller ihrer Bestandtheile kann ihre wahre Macht und Stärke beruhen. Durch Theilung und Trennung würde sie in ihren Grundkräften verletzt und geschwächt, und gleichsam mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden.

Der König ist entweder Alles, oder ist unter gewissen Formen nichts, seine Macht ist ein leeres Schattenwesen ohne Realität, zu ohnmächtig etwas Großes zu unternehmen unter dem Zwange beschränkender Formen, bewacht von dem Mißtrauen auf ihre Vorrechte eifersüchtiger Volksvertreter, alle Augenblicke in Versuchung gesetzt, die Grenzen seiner Gewalt auf eine unrechtmäßige Art auszudehnen, im Kriege oft mit den Gesetzen des Staates, und wie ein der öffentlichen Freiheit höchst gefährlicher Feind, überall von künstlichen Sicherheitsmaaßregeln gefesselt und gebunden.

Die Geschichte zeigt uns, wie wenig künstliche Verfassungen dieser Art, die mehr auf Furcht und Mißtrauen, wie auf Treue und Glauben gegründet, den Keim der Zwietracht schon in der Grundform enthalten, das eigentlich schützen und sichern, zu dessen Erhaltung sie aufgestellt sind. Die allgemeine Freiheit, die, je nachdem der eine oder andere Theil den Sieg davon trägt, entweder von dem Despotismus oder von der Anarchie verschlungen wird.

Ueber die besondere Form der Monarchie, ob sie ein Wahl- oder Erbreich seyn soll, kann die philosophische Politik nichts bestimmen, da dieß von speciellen, national-localen Bedingungen abhängt. Nicht die Wahl, nicht das Erbrecht macht den König, sondern die Anerkennung und der Glaube; selbst da wo eine eigentliche Volkswahl statt hat, wird diese doch immer nur die öffentliche Anerkennung seyn, daß der Gewählte auf die königliche Würde den größten Anspruch hat.

Eine eigentliche Volkswahl ist darum zu verwerfen, weil sie zu republikanischen Unordnungen und Verwirrungen führen würde. Auch fällt sie natürlich da weg, wo eine ständische Verfassung ist.

Man irrt sich, wenn man in der Wahl eine größere Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen zu finden glaubt, wie in dem Erbrecht. Es beruht diese weder auf dem einen noch dem andern, sondern auf den Sitten und dem öffentlichen Geiste der Nation selbst. Wird die ständische Verfassung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Würde erhalten, so liegt in

ihr allein die wahre Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen, so wie für seine Erziehung; ist der König aus dem Stande des Adels, so wird er alle Tugenden, die seinen Stand zieren, besitzen müssen; um nicht zu sehr nachzustehen und sich der allgemeinen Achtung zu versichern, der festesten Stütze seiner Macht. Hat endlich der geistliche und gelehrte Stand das Ansehen, welches ihm zukommt, so wird er durch seinen Einfluß dem Könige von seinem Geiste so viel mittheilen, als er zu einer würdigen Führung seines Herrscheramtes bedarf.

Alle Einwürfe, die man gegen die Erblichkeit der Monarchie gemacht hat, reduciren sich sämmtlich auf den Einen: der König werde, wenn er die Würde erblich erhalte, oft nicht die zum Regieren nöthigen Eigenschaften und Tugenden besitzen.

Zu einer zweckmäßigen, geachteten Ausübung der Staatsgewalt bedarf es keines besondern Genies oder Berufs.

Das Grundwesen der Staatsgewalt ist die richterliche Gewalt, Gerechtigkeit also die erste nothwendigste Tugend des Regenten. Richter ist der König mehr noch als Krieger, und dieses Amt soll er selbst ausüben. Sind die Gesetze nicht zu verwickelt und künstlich, sondern fest und richtig bestimmt und heilig gehalten, so bedarf es keines besonderen Talents, nach ihnen Recht zu sprechen und zu üben. Auch wird die eigene Führung des Richteramts von Jugend auf ihm den nöthigen Scharfblick verleihen, und in ihm gleichsam den Sinn, den Instinkt der Gerechtigkeit wecken. Dieses mit dem Gefühl der Würde und Erhabenheit seines Standes ist eine hinlängliche Garantie für eine gerechte Verwaltung des Oberrichteramts. Was könnte der Monarch wohl für ein Interesse haben, falsch zu richten und Unrecht statt Recht zu üben?

Der König ist durch die Stelle, worauf er steht, hinweggehoben über die Grundquelle aller Unsittlichkeit, die Unmäßigkeit.

Erhaben über das Bedürfniß durch den ausgedehntesten vollsten Besitz aller irdischen Schätze und Güter, wo alle Habsucht verschwinden muß, indem nichts die Begierde mehr stillt, als wenn sie mehr genießen kann, als ihre Kräfte erlauben.

Erhaben endlich über die feinere gefährlichere Unmäßigkeit des Ehrgeizes, die aus der Eitelkeit entspringt, diese wird auf einmal abgeschnitten, wenn der König, wie ein Sinnbild der Gottheit verehrt, eine Würde besitzt, der alle andere weichen müssen, und der ihn über alle niedrigen kleinlichen Eitelkeiten wegsetzt, z. B. die eitele Idee, ein erobernder Abentheurer zu seyn.

Man behandle nach der alten Sitte und Weise die Könige nur königlich, und sie werden sich wie Könige betragen, sie werden die Heiligkeit und Erhabenheit ihrer Bestimmung nie aus den Augen verlieren und aller Grund zur Unsittlichkeit wird wegfallen.

Man hat in neueren Zeiten ein Ideal der Erziehung für Monarchen aufstellen wollen; aber freilich müßten die Erzieher selbst noch zuerst erzogen werden, und dann würde dadurch vielleicht nur die Eitelkeit junger Fürsten mehr geweckt und genährt werden.

Die einzige Erziehung, die für den König zweckmäßig seyn kann, ist die ständische. Es ist daher die Trennung der königlichen Klasse von der adlichen eine wahre Ausartung neuerer Zeiten; so wie z. B. auch, daß die königlichen Familien bloß unter sich heirathen, welches auch in physischer Hinsicht höchst schädlich dürfte befunden werden.

Wenn man dem Erbreiche vor der Wahl einen Vorzug geben wollte, so könnte man mit Grund behaupten, daß diese doch der möglichen Intrigue und dem Ehrgeize einen größeren Spielraum lasse, und daher der Sittlichkeit weit eher gefährlich werden könne.

Der König soll mit den Ständen völlig Eins seyn —: der Mittelpunkt, das Herz der ständischen Vereinigung.

Wie soll er nun aber mit ihnen unterhandeln und sich über die öffentlichen Maaßregeln berathen?

Hier tritt das System der Repräsentation so wie der Wahl ein. Die Stände wählen die fähigsten unter sich, als Vertreter ihres gemeinsamen Interesse die Person des Monarchen zu umgeben, und das Organ zu seyn zwischen ihnen und der obersten Staatsgewalt.

Ueber das System der Repräsentation hat man in neueren Zeiten sonderbare Hypothesen aufgestellt, so z. B. die Idee, ein ganzes Land überhaupt darzustellen. Hier verliert der Begriff der Repräsentation ja seine ganze Bedeutung. Man muß das wirklich seyn, was man darstellen soll. Man muß den Charakter, den Geist und die Denkart des Standes, den man repräsentiren soll, wirklich haben, sonst kann nur ein vager grundloser Enthusiasmus entstehen. Nur wo wirklich ständische Repräsentanten sind in dem angegebenen Sinne, kann die öffentliche Wohlfahrt gut berathen seyn, weil jeder Stand seine Sache mit Nachdruck und Eifer verfechten, der König aber in der höchsten Instanz den allgemeinen Staatszweck nur beherzigen wird.

Bei der widersinnigen Einrichtung, das ganze Volk zu repräsentiren, wird unter dem vieldeutigen Vorwande, nur das Wohl des Ganzen zu besorgen, das Interesse der Einzelnen oft auf die ungerechteste partheilichste Weise gekränkt, und die ehrwürdigsten ständischen Freiheiten, Rechte, Sitten und Herkommen zerstörenden Reformen unterworfen, wie die Geschichte des Tages dieß deutlich beweiset.

Etwas ganz anderes ist die Repräsentation in Beziehung auf die Staatsgewalt selbst, so kann der König sich im Richteramte vollkommen repräsentiren lassen. Jeder Richter ist der wahre Repräsentant des königlichen Oberrichters und sein Ausspruch muß wie der Ausspruch des Monarchen selbst befolgt und heilig gehalten werden.

Der Stand der Landleute hat mit dem Adel dasselbe Interesse, und bedarf daher auch keines besonderen Repräsentanten und ist die richterliche Gewalt nur die rechte, so wird auch hier gegen alle Unterdrückung kräftig gesorgt seyn; wäre aber dennoch eine mögliche Verletzung zu fürchten, so müßte das Recht der Repräsentation auch auf den Stand der Landleute ausgedehnt werden.

Die republikanische Verfassung ist zwar ihrem innern Wesen nach höchst unvollkommen. Dennoch ist sie nicht absolut zu verwerfen, sondern kann unter Modificationen wohl zuzulassen seyn.

Eine Republik darf nie einen unabhängig für sich bestehenden Staat bilden, weil sonst alle Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihrer Grundform sich natürlich entwickeln, unvermeidlich sind; sehr gut aber können kleine Republiken von Monarchien eingeschlossen werden; dann wird die ewige Beweglichkeit und Veränderlichkeit des republikanischen Systems durch Hinzutreten eines monarchischen Princips verhütet, und ihm eine dauerhaftere beharrlichere Gestalt gegeben.

Der Bürgerstand und der Stand der Künstler können nur in Städten gedeihen; ein Gewerbe fodert die Unterstützung des andern. Der Kunstwetteifer wird hier der Thätigkeit einen höheren Schwung geben, und überall sich neue Bahnen brechen und neue Hülfsquellen entdecken; was die vereinzelte Kraft des Menschen entweder gar nicht oder nur mit Mühe zu Stande bringen könnte, wird dem gemeinsamen Streben viel eher und leichter gelingen.

Aus der Künstlichkeit des mannigfaltig verflochtenen städtischen Lebens gehen eigene Verhältnisse hervor. Jede Stadt ist ein Individuum von eigener Art, hat einen eigenthümlichen Charakter, der durch Verschiedenheit des Interesse, der Industrie und Cultur verschiedenartig modificirt wird. Es entstehen hier politische Bedürfnisse und Verhältnisse, die in dem allgemeinen Systeme nicht enthalten sind, und nach individuellen Bedingungen besonders bestimmt werden müssen.

Eine Stadt wird am besten regiert, wenn man sie sich selbst überläßt, nach der ganz einfachen Voraussetzung, daß jeder seine Bedürfnisse am besten kenne, so wie die mannigfaltigen Verwickelungen, die durch industriöse und mercantilische Verbindungen jeder Art in den bürgerlichen Verhältnissen der Städte entstehen. Es würde der obersten Staatsgewalt eines großen Reiches schwer fallen, sich in diese individuellen localen Details einzulassen, und da, wo sie es wirklich versuchte, würde sie in Gefahr gerathen, den eigenthümlichen Gang des städtischen Gemeingeistes gewaltsam zu stören.

Zur Kunstbildung sind städtische Vereinigungen unentbehrlich; aber eben weil hier alles so durchaus künstlich und

individuell ist, müssen auch besondere Einrichtungen statt haben.

Bei aller Kunstbildung ist es auf unbedingte Vervollkommnung abgesehen. Diese aber ist nur bei der freiesten uneingeschränktesten Entwicklung möglich. Der Kunsttrieb muß sich willkürlich nach allen Seiten und Richtungen verbreiten können, und in seinen progressiven Fortschritten auf keine Weise gehemmt und gebunden werden.

Für die Städte könnte daher die republikanische Verfassung als die vorzüglich zweckmäßige angenommen werden. Es versteht sich aber, daß der Nexus mit der obersten Staatsgewalt nicht aufgehoben werden darf, und daß diese das Recht der Oberaufsicht behält, und die größere Freiheit, welche den Städten zu ihrem besonderen Zwecke gegeben wurde, nach dem allgemeinen Staatszwecke bestimmen und beschränken kann.

Alle großen und merkwürdigen Republiken sind aus der städtischen Verfassung hervorgegangen. Doch von dem Augenblicke an, wo diese sich gänzlich von dem System der Monarchie entfernten, und sich dem unbedingten Republikanismus näherten, eilten sie auch ihrem Verfall mit großen Schritten entgegen.

Wir haben nun das Ideal einer monarchischen Staatsverfassung in ihren Grundzügen aufgefaßt und charakterisirt. Dabei soll aber auch die philosophische Untersuchung stehen bleiben, wenn sie nicht über ihre Grenzen hinaus in ein fremdes Gebiet hinüberschweifen will.

Zwölftes Buch.

Völkerrecht

und

Schluß.

Jeder Staat ist ein selbstständig für sich bestehendes Individuum, ist unbedingt sein eigener Herr, hat seinen eigenthümlichen Charakter, und regiert sich nach eigenthümlichen Gesetzen, Sitten und Gebräuchen.

Wenn nun mehrere Staaten als unabhängige freie Individuen neben einander bestehen, so tritt unter diesen wegen der völligen Gleichheit nicht das Naturrecht, sondern das Vernunftrecht ein. Hierbei besteht jedoch immer die Gefahr eines unbedingten Kriegs Aller gegen Alle und somit eines Vernichtungskrieges. Was außer diesem gefährlichen Vernunftrecht noch Völkerrecht genannt wird, und schon bei den Römern und Griechen so genannt wurde, ist ein positives, meist auf Herkommen gegründetes Recht. Dahin gehört die Respectirung der Gesandten, der Capitulation u. s. w. Indessen variirt dieses positive Völkerrecht nach Zeiten und Nationen. So z. B. war es bei den Alten erlaubt, die Gefangenen als Sklaven zu verkaufen, welches bei den Neueren gegen das Völkerrecht wäre, weil dieses sich auf christliche und germanische Verfassung gründet.

Das Völkerrecht also, insofern es nicht bloßes Vernunft-

recht ist, beruht auf stillschweigender Annahme wechselseitigen Herkommens und allenfalls auch Vertrag.

Der Vertrag aber ist etwas sehr schwaches, wer garantirt denselben? Wer wacht darüber, daß er gehalten werde? Die öffentliche Meinung ist hier nicht stark genug — man setzt sich darüber weg, achtet weder Ehre noch Gebrauch. Und wie leicht ist es, selbst bei der treulosesten Wortbrüchigkeit die öffentliche Meinung zu täuschen.

Daher sollte man alles positive Völkerrecht — alles Herkommen — alles was nur irgend ein besseres und moralisches Verhältniß zwischen den Nationen begründet — ganz außerordentlich heilig halten — denn mit Verletzung desselben bricht das grausame Völkerrecht der Vernunft herein.

Die Philosophie hat hier die Aufgabe zu lösen, ob dem immer drohenden Unheil eines allgemeines Krieges nicht gesteuert werden könne?

Zu diesem Zweck ist kein ideales Völkerrecht aufzustellen, sondern es kommt darauf an, wie für das bestehende Herkommen, das positive Völkerrecht, eine Garantie zu finden sey. Das Völkerrecht müßte nicht als das Verhältniß zweier außerhalb des Staatsverbands in einem ganz freien ja wilden Zustand befindlicher, sondern als eine Völker-Verfassung betrachtet werden.

In dieser Hinsicht hat man meistens einen Völkerverein vorgeschlagen, bei welchem alle Streitigkeiten wie ein Proceß zwischen Privaten entschieden würden, welche dann die Streitenden nöthigenfalls zwingen könnten und müßten.

Hierauf hat zuerst Kant, dann Fichte die Idee des ewigen Friedens gegründet. Diese Idee aber ist sehr unausführbar.

Denn erstens würde der Verein ein republikanisches Verhältniß seyn, damit aber wäre der Keim zum Bürgerkrieg gelegt. Eine republikanische Verfassung ist in der Politik nur zu dulden; nicht aber als die oberste zu setzen.

Zweitens ist der Begriff der Repräsentation, worauf die Idee eines Völkercongresses beruht, ein ganz irriger. Die ganze Souveränität kann nie repräsentirt werden, sie ist etwas reel-

les, und läßt sich nicht übertragen noch auch theilen. Es ist also keine Garantie vorhanden, daß das Urtheil des Gesandten bei einem solchen Congreß von dem Staat immer als das seinige angesehen, daß es nicht, wenn der Ausspruch seinem Vortheil entgegen wäre, von ihm verworfen würde.

Das ganze Volk und die Staatsgewalt läßt sich nicht repräsentiren; man kann nur repräsentiren, was man ist; daher ist nur der König der wahre wirkliche Repräsentant der Nation — er ist der gemeinschaftliche Ausdruck des Ganzen; sein Charakter und der der Nation muß eins seyn. Dieses ist aber kein politisches, sondern ein moralisches Verhältniß, kann daher nicht übertragen werden.

Die Mängel eines idealen Völkervereins sind am meisten vermieden in dem System des Kaiserthums und der Hierarchie. Das Kaiserthum als specifisch verschieden von dem Königthum genommen, als ein Königthum über die Könige.

Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Nation, welche durch das Kaiserthum eine bestimmte Oberherrschaft über die Nachbarvölker ausübt, eine starke, wo nicht die stärkste sey; sodann auch muß sie sich durch ihre politische und moralische Verfassung dazu eignen.

Die Idee des Kaiserthums ist viel kräftiger, um ein sittliches Verhältniß unter den Nationen einzuführen, als jene eines Völkervereins. Das beweist schon die Vergleichung des Mittelalters mit der neuern Zeit.

Auch paßt dieses System viel besser zu dem natürlichen Verhältniß, in welchem die Nationen rücksichtlich der großen Verschiedenheit ihrer Bildung stehen.

Man könnte in Beziehung auf diese große Verschiedenheit die Frage aufwerfen, ob der Zweck der Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts für alle Nationen gleichmäßig oder nur vorzugsweise für einige gelte; ob also die wilden Völker nicht blos als begleitende Blüte der großen Fülle gebildeter Nationen zu betrachten seyen. Diese Frage aber greift in die verborgenen Plane der Vorsehung ein, und muß daher niedergeschlagen werden.

Wir haben über die ungebildeten wilden Völker nur insofern zu urtheilen, als sie unsere Nachbarn sind, und uns angreifen. Insofern vor ihnen keine Sicherheit möglich ist, sind wir zum Krieg gegen sie berechtigt, und zwar wird dieser Krieg immer ein Vernichtungskrieg seyn; d. h. das bisherige Verhältniß wird ganz umgewandelt werden müssen, damit Sicherheit entstehe; dasselbe wird der Fall seyn bei der Nachbarschaft mit einer ganz verderbten Nation, hier wird der Krieg nothwendig zur Erhaltung unserer eigenen Bildung.

Was nun die Behandlung einer in solchem Krieg überwundenen Nation betrifft, welche von dem Sieger an Bildung weit übertroffen wird, so würden die neueren Politiker rathen, dieselbe so viel als möglich durch Vermischung mit der siegreichen zu vernichten. Das wäre aber höchst unsittlich. Der ursprüngliche sittliche Charakter des Volks, seine Sitten und Eigenthümlichkeiten müssen heilig gehalten werden. Und so muß auch eine solche unterjochte Nation in dieser Hinsicht unangetastet ein für sich bestehendes Ganze bleiben; aber so viel es mit ihrem Charakter verträglich, muß sie gebildet werden und allenfalls sogar mit Gewalt. — Auf diese Weise haben die Deutschen viele Nationen gebildet, z. B. die Ungarn.

Ein gänzlicher Vernichtungskrieg wäre nur gegen eine verdorbene Nation zu führen, welche sich anmaßt ihre Uebermacht zur Zerstörung aller Naturalität der Unterworfenen zu mißbrauchen. Das Princip absichtlicher Zerstörung der Naturalität berechtigt alle andern Völker, sich gegen diejenige, welche jenes Princip befolgt, zur gänzlichen Vertilgung derselben zu vereinigen.

In der alten Zeit hatten die Römer zum Theil, wo nicht ganz, sich dieses Princip zu eigen gemacht; die Griechen weit weniger und die Perser auch nur wenig. In der neuern Zeit sehen wir es von den Franzosen nur zu sehr in Anwendung gebracht.

Bei Beurtheilung des Vorzugs der Bildung einer Nation in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts kommt es nicht sowohl auf eine gewisse äußere Cultur und Politur,

als auf die moralische und politische Verfassung des Volkes an. So waren die Deutschen ungleich geschickter, die Idee des Kaiserthums zu realisiren, als die Römer. Die deutsche Nationalität hat ebensowohl Antheil an dieser Vorbestimmung als das Christenthum; denn die Römer konnten ja selbst mit dem Christenthum es nicht zu einer guten moralischen Verfassung bringen. Die Deutschen mußten erst mächtig werden, um durch ihre Sitten und Verfassung mit der Religion zusammen das schöne Resultat des Mittelalters hervorzubringen. In neuern Zeiten kam aber grade wieder durch die römische Politik eines christlichen Hofes das größte Unheil in die Welt.

Mit der Anwendung der Idee des Kaiserthums kommt es sehr auf die Beschaffenheit der Länder und Völker an. Es ist deßhalb auch nicht die absolute Totalität eines monarchischen Völkervereins damit verbunden, und könnten sehr wohl mehrere Systeme auf der Erde neben einander bestehen.

Indessen bedarf das Kaiserthum noch einer Grundlage zur Garantie — und diese findet sich in jener andern Idee des Mittelalters, in der Hierarchie.

Alle in dem Kaiserthum vereinigten Nationen können in ihrer Verschiedenheit ganz getrennt von einander bestehen; denn die äußere Verbindung zu unterhalten, liegt blos der Staatsgewalt ob. Indessen erstreckt sich diese Absonderung und Trennung nicht auf die geistigen Verhältnisse. Die Gelehrten sind in aller Welt verbunden, dieß geht natürlich aus dem gemeinsamen Streben nach Erkenntniß hervor — dieses hebt alle Nationalverschiedenheit auf. Dasselbe ist der Fall bei dem geistlichen Stande. Im speciellen Theil der Religion, im Gottesdienst, kann wohl einige nationale und locale Verschiedenheit vorkommen; aber dieses hindert nicht, daß dem Wesen nach Einheit in Allem herrsche.

Beziehen wir nun diesen Zusammenhang, diese Einheit des gelehrten und geistlichen Standes in der gebildeten christlichen Welt auf die Politik, so entsteht nothwendig die allgemeine Idee der H i e r a r c h i e.

Setzt man nämlich voraus, daß alle gebildeten Nationen

eine ständische Verfassung haben, so wird der gelehrte und geistliche Stand das gemeinsame Band ausmachen.

Diese Verbindung der Nationen ist auch eine Foderung in Beziehung auf die höhere Bestimmung der Nationen selbst. Jede Nation soll freilich für sich bestehen und ihre Eigenthümlichkeit als ihr Heiligstes geachtet werden; indessen ist doch die Absonderung an und für sich immer eine Schranke, und als solche in Beziehung auf den höchsten Zweck der Menschheit ein Uebel. Das Menschengeschlecht soll doch zu einer wahren Gemeinschaft, wenn nicht unmittelbar geführt, doch dazu vorbereitet werden. Hierzu dient die Hierarchie. Durch das Kaiserthum mit durchgehender ständischer Verfassung und die Hierarchie werden beide Foderungen der Absonderung und der Verbindung der Nationen befriedigt. Die Nationen sind auf diese Weise ja nach ihrer Eigenthümlichkeit geschieden und selbstständig, während ein gemeinsames politisches und geistiges Band sie in eins verbindet.

Der Stand der Gelehrten und Geistlichen ist also bei allen Nationen immer nur einer und derselbe; er ist über alle nationale Verschiedenheit erhaben, und bildet eine durch alle Staaten durchgehende Gesellschaft, die Hierarchie.

Fragen wir, was der eigenthümliche Zweck der Hierarchie sey, so finden wir denselben ganz verschieden von jenem des Staats. Dieser ist durchaus nur ein bedingter und daher auch größtentheils nur von negativem Werth. Der Staat hat es blos mit den Bedingungen zur Cultur, nicht mit dieser selbst zu thun. Der Zweck der Hierarchie aber ist gar nicht bedingt, er ist auf keine Weise beschränkt — die Hierarchie geht auf unbedingte Gemeinschaft und Verbindung. Es ist daher auch eigentlich nicht zu sagen, die Kirche habe einen Zweck, sie ist sich vielmehr selbst Zweck, sie hat ihren unbedingten Werth in sich und ist die unbedingte Gemeinschaft und Gesellschaft.

In Beziehung auf den Menschen kann die Kirche freilich mit anderen Einrichtungen von untergeordneten Zwecken verglichen werden; wenn wir aber den Zweck des Menschen in

der Kirche betrachten, so führt uns das auf die Lehre von dem höchsten sittlichen Gut zurück.

Ohne sich auf die Spitzfindigkeiten der griechischen Philosophie einzulassen, kann man leicht einsehen, daß in Rücksicht auf die Welt die Ehre das höchste sittliche Gut ist. Diese ist aber freilich nur das negativ höchste Gut; denn betrachten wir den Menschen im Zusammenhang mit dem Weltganzen, in seinem Verhältniß zu Gott und mit Rücksicht auf die Unsterblichkeit, so ist die Seligkeit das höchste Gut. Dieses stimmt denn auch mit der Meinung aller sittlich gebildeten Menschen, so wie mit dem gesunden Menschenverstand überein.

Das höchste Gut soll allzeit seyn der Zweck der Zwecke, und dieser ist für den einzelnen Menschen seine eigene Seligkeit. Ueberhaupt ist der Begriff vom höchsten Gut nur auf den einzelnen handelnden Menschen, nicht aber auf die Menschheit überhaupt anwendbar. Für diese ist das Reich Gottes der Zweck oder vielmehr das Ziel — der einzelne Mensch kann sich dasselbe aber nicht zum Zweck machen, man muß daher auch das höchste Gut nicht mit dem Reich Gottes verwechseln.

Der Begriff der Seligkeit ist der Gränzbegriff der Moral, er ist der Schlußstein und höchste Gipfel derselben. Eigentlich erhebt er sich schon über das Gebiet der Moral, in jenes der Theologie und der höheren Naturerkenntniß. Er schwingt sich aus dem Gebiet des Menschlichen in jenes der Weltunendlichkeit und Weltvollkommenheit.

Der sittliche Trieb hätte ohne den Begriff der Seligkeit keine Richtung, kein Ziel, also keine Realität. Durch diesen Begriff wird das Positive in der Moral gesichert und befestigt.

Auch wird durch die Beziehung auf diesen Begriff alle Entwicklung und Bildung erst sittlich, während auf der andern Seite der Begriff der Seligkeit als des höchsten Endzwecks erst erklärbar wird, wenn man ihn auf die Bildung bezieht. Denn die Entwicklung und Bildung macht eine allmählige Annäherung und also die Möglichkeit zur Seligkeit zu gelangen erst deutlich.

Der Begriff der Bildung und jener der Seligkeit erhalten beide durch die Beziehung des einen auf den andern erst ihre wahre Bedeutung.

Eine Bildung, die nicht auf die Seligkeit, d. h. auf Anschauung der Gottheit und Vereinigung mit derselben gerichtet wäre, könnte blos ein Naturspiel der Kräfte, keineswegs aber eine sittliche Bildung genannt werden.

Eine zweite wichtige Frage ist nun: in welchem Verhältniß steht die Hierarchie zum politischen Staat?

Die Hierarchie soll eine Gesellschaft für sich, ein Staat in andern Staaten seyn, eine Gesellschaft, die gewissermaßen als Reich Gottes betrachtet werden kann, insofern die weltliche Herrschaft hier völlig aufhört und Gott allein als der Herrscher und das Oberhaupt angesehen wird. Ferner haben wir bemerkt, daß die Kirche keinen bestimmten Zweck hat, sondern sich selbst Zweck an sich ist.

Hieraus folgt nun nothwendig ihr Verhältniß zum Staat. Es ist klar, daß die Kirche, welche an sich der höchste Zweck ist, nicht der untergeordneten Gesellschaft des Staats aufgeopfert werden darf, welche selbst nur des Bedürfnisses, des Nothbehelfs wegen da, aber kein Gut an sich ist. Die Kirche muß also als höchste Gesellschaft frei und von dem bedingten politischen Staate unabhängig seyn. Diese Freiheit ist der Kirche zu ihrem Wesen nöthig.

Wie ist nun aber diese Freiheit möglich, ohne daß die Kraft des Staates geschwächt werde, der eine Obergewalt über alle seine Glieder haben muß?

Dieses Problem wird gelöst durch die besondere Art von Gewalt, welche dem geistlichen Stande zukommt.

Alle Bürger gehören zwar zur Kirche, aber die Geistlichen doch auf eine ganz andere Art als alle andern; denn der Stand der Geistlichen widmet sich ganz einzig und allein dem höchsten Zweck, und die andere Stände richten ihre meiste Thätigkeit auf die irdische Bedürfnisse. Demnach ist der geistliche Stand auch nothwendig die sichtbare Macht der Kirche oder in anderer äußerer Beziehung, wo der Begriff der Macht

und Oberherrschaft nicht mehr statt findet, also dem Staate gegenüber — Repräsentant der Kirche.

Daß der gelehrte Stand mit dem Geistlichen nothwendig verbunden seyn müsse, wenn er sittlich seyn soll, ist schon früher bemerkt worden.

An und für sich, blos in Rücksicht auf das sittliche Verhältniß, und um so mehr in Rücksicht auf das religiöse, gebührt nun dem gelehrten und geistlichen Stande eine große Macht. In der Form dieser Macht, welche hier näher zu bestimmen, muß die Lösung des Problems gesucht werden, wie die Freiheit der Kirche ohne Schmälerung der Staatsgewalt erhalten werden könne.

Die Kirche als Kirche ist eine durchaus geistliche, d. h. sittliche Gesellschaft; die ihr entsprechende Form muß also auch eine durchaus sittliche seyn, sie darf keineswegs eine weltliche seyn. Mit andern Worten: der geistliche Stand muß in seiner Form den ihn eigenthümlichen Charakter ausdrücken; er darf nicht in das Weltliche hinübertreten.

Das Eigenthümliche der sittlichen Thätigkeit besteht aber darin, daß sie eine beschränkende, zurückhaltende, negative ist. Es muß demnach die Macht der Kirche — der Hierarchie — eine n e g a t i v e seyn, sie darf keine andere als eine negative Gewalt haben; aber als solche ist sie die Garantie des Kaiserthums.

Sehen wir nun auf den Staat, so finden wir bei der besten monarchischen Verfassung die Möglichkeit, daß die Staatsgewalt mißbraucht werde, daß sie ihrem eigenen Zwecke entgegenarbeite. Auf die Güte und Sittlichkeit des Regenten kann man nicht immer zählen. Und so fehlt aller Politik überhaupt der eigentliche Schlußstein, wodurch das Recht wirklich gesichert und garantirt wird.

Wir haben schon früher nachgewiesen, daß alle künstlichen Formen und Einrichtungen, wodurch man der Staatsgewalt eine negative politische Macht hat entgegenstellen wollen, von sehr schwachem Gehalt sind. Wir haben aber auch gezeigt, daß die Grundlage der wahren Monarchie die strenge Eintheilung in Stände ist. Und es folgt aus gehöriger politischer

Betrachtung, daß die negative Macht, die nöthigenfalls die Staatsgewalt beschränken soll, in der Hand eines großen bedeutenden Standes seyn müsse. Nun liegt es aber in der Natur des geistlichen Standes, daß dieser nach außen keine andere, als eine negative Macht haben könne — und so ist seine Bestimmung gegenüber dem Staat von selbst gegeben.

Hiermit eröffnet sich nun das Gebiet des canonischen Rechts, dessen nähere Ausführung freilich großen Schwierigkeiten unterliegt.

Genug aber die Haupt-Grundlage dieses Rechts ist, daß der geistliche Stand nur eine negative Macht gegen die positive des Staats auszuüben habe.

Die Hauptschwierigkeit der Hierarchie liegt in ihrer Stellung gegen die verschiedenen Nationen. Sie soll durch alle Nationen durchgehen, und an keine gebunden seyn. Ist sie es auf irgend eine Weise, greift sie in das Weltliche über, so entsteht gleich für den Staat und die Nation die Gefahr, ihre Selbstständigkeit einzubüßen.

So ist denn auch einleuchtend, daß die Form der Hierarchie, welche uns das Mittelalter darbietet, keine andern Folgen haben konnte, als einen Vernichtungskrieg zwischen der weltlichen und geistlichen Macht, welcher beiden zu großen Schaden und Verderben gereichte.

Da der Mittelpunkt der Hierarchie an eine weltliche Herrschaft gebunden ward, und dadurch eine positive Macht wurde, der auch die monarchische Form beigelegt war, so blieb nichts anders übrig, als die Macht des Papstes und die des Kaisers in Eins zu verbinden oder einen Vernichtungskrieg zu führen.

Deshalb ist es von der größten Wichtigkeit, daß der Mittelpunkt der Hierarchie nicht wesentlich an ein weltliches Fürstenthum gebunden sey.

Eine eigentlich allgemeine weltliche Herrschaft des Pabstes ist daher verwerflich.

In Beziehung auf die Begriffe der Juristen könnte man sagen, den Bischöfen käme in gewisser Art eher eine weltliche Oberherrschaft zu als dem Papst.

Ja wenn man nicht auf das Unwesentliche, die Form, sondern auf das Wesentliche, die Sache, sieht, so ließe sich eine weltliche Macht der höhern Geistlichkeit (als des wichtigsten Standes in jedem Staate) mit Ausnahme des Papstes (als des universellen geistlichen Centralpunktes für alle) sowohl philosophisch als juridisch rechtfertigen.

Der geistliche Stand soll der mächtigste seyn, er muß also Vorrechte haben, und der Natur der Sache nach gebührt ihm insofern eine Oberherrschaft, wie sie der Adel hat. So wie der Adel genau zusammenhängt mit dem Stand der Landbauern, so steht der geistliche Stand in nächster Beziehung auf die Städtebewohner und Bürger, d. h. die Künstler, Handwerker und Gewerbtreibende — und so könnten die Bischöfe und die höhere Geistlichkeit, welche in den Städten ihren Sitz haben, eine Oberherrschaft ausüben über diesen Stand der Künstler rc.

Die weltliche Herrschaft des geistlichen Monarchen wäre nur dann zu rechtfertigen, wenn er Papst und Kaiser zugleich seyn könnte.

Zu dieser Vereinigung beider Gewalten böte freilich das Verhältniß zwischen dem Adel und der Geistlichkeit den Weg.

Diese Stände müssen aber nothwendig getrennt seyn, wiewohl die Trennung auch nicht absolut seyn darf, damit nicht Zwietracht und Krieg zwischen ihnen entstehe. Es muß also für eine Verbindung derselben gesorgt werden; dieses ist von großer Wichtigkeit; diese Verbindung aber würde am besten durch einen geistlichen Ritterorden, wie jener der Malthefer war, bewerkstelligt werden. Derselbe würde das Mittelglied zwischen den beiden Ständen bilden, und aus solchem Orden nun wäre, wenn jene Idee von der völligen Einheit der geistlichen und weltlichen Macht realisirt werden sollte, der Pabst zu wählen, der dann zugleich Kaiser wäre.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung einer solchen Combination entgegenstellen, sind keine innere philosophische, sondern blos specielle und locale, welche in der besondern Lage und den historischen und nationalen Verhältnissen von Europa ihren Grund haben.

In Rücksicht auf diese Verhältnisse ist die Trennung der geistlichen und weltlichen Obergewalt natürlicher.

Der Grund, den man für eine eigentlich weltliche Herrschaft der Hierarchie, in monarchischer Form oder des Papstthums, anführt, daß nämlich die durch alle Staaten durchgehende Hierarchie darin eine Garantie hätte, ist unhaltbar. Denn die weltliche Macht der Hierarchie kann ja von einem der andern Staaten abhängig und so die Freiheit und Selbstständigkeit der ganzen Hierarchie gefährdet werden.

Wenn aber der geistliche Stand in jedem Staat auf die von uns angedeutete Weise die ihm gebührende Macht besitzt, so bedarf es keiner weitern politischen Garantie und ist alles in wahrer Uebereinstimmung.

Wir haben gezeigt, daß die Moral auf der Religion beruht, und sind dahin zurückgekehrt.

So müssen wir nun auch die Praxis auf das Göttliche zurückzuführen. Es ist damit nicht gesagt, daß alle gemeine Praxis sich müsse auf das Göttliche zurückführen lassen — sondern es wäre nur das höchste Ideal, die letzte Stufe aller Praxis anzugeben. Und in dieser Hinsicht wäre die Idee von dem Reich Gottes, die wir als moralischen Begriff untersuchten und dann auf sich beruhen ließen, wieder aufzunehmen.

Das Reich Gottes als Vollendung und Verklärung der Natur, als vollkommene Weltentwickelung ist nämlich schon ein theologischer Begriff, sie steht in keiner Beziehung zur moralischen Praxis, gehört also nicht zur Moral.

Wenn man aber das Reich Gottes als ein sichtbares nimmt, wenn man darunter nicht die Verklärung der Natur überhaupt, sondern die Herrschaft des moralischen Menschen nach göttlichen Gesetzen über die Natur versteht, so ist sie allerdings eine praktische Idee, wiewohl eigentlich keine moralische.

In diesem Sinn nun soll sich alle höhere Praxis auf das Unendliche beziehen, sie soll durch eine stete Annäherung darauf hinwirken.

Eine solche Praxis aber wäre **Magie.**

Dieser Begriff ist hier ohne besondere Beziehung, die zu Mißverständnissen führen könnte, zu nehmen. Wir stellen denselben blos auf zur Unterscheidung der höheren, von der gemeinen, niedern Praxis.

Auch ist die Möglichkeit der Magie, wie sie hier gemeint ist, schon früher bei der Abhandlung über die Praxis angegeben worden.

Eine solche Magie nun ist die praktische Kunst und Thätigkeit, die darauf ausgeht, die Natur von ihren Fesseln zu entbinden, und so das sinnlich sichtbare Reich Gottes herzustellen. In dieser Hinsicht ist denn das Reich Gottes wirklich ein Endzweck des Menschen und das höchste Ideal aller Praxis.

Daß mit solcher Praxis mehr ausgerichtet werden könne, als man nach dem Verhältniß aller gewöhnlichen natürlichen Praxis glauben möchte, ist einleuchtend, und findet sich durch Erfahrung bestätigt. Sie läßt alle Physik und Naturphilosophie weit hinter sich. Sie ist die einzig wahre Behandlung der Natur, und macht alle andern, sich über das Gemeine erheben wollenden Versuche, als irrige Bestrebungen unnütz.

Soll die Hierarchie oder die sittliche Gemeinschaft des Göttlichen unter den Menschen als ein bestimmter Stand äußere Realität gewinnen, so ist es nöthig, daß auch das geistige göttliche Reich derselben zur Erscheinung gebracht versinnlicht werde. Hierin aber besteht die wahre Bestimmung der bildenden Kunst*). Sie soll das sichtbare Reich Gottes sinnlich darstellen. Die bildende Kunst schließt sich demnach nahe an die Magie an, oder ist ein Theil derselben. Die Magie ist ja nichts anders, als die auf das Unendliche gerichtete Praxis, der es gelingt, dasselbe darzustellen. Wollte man Zierde und Anmuth zum Zweck der bildenden Kunst machen, so wäre sie schlecht begrün-

*) In diesen Stellen ist das weiter oben schon Gesagte wiederholt, aber in Beziehung auf den Endzweck selbst.

det. Man müßte dann denjenigen Recht geben, die sie als ganz überflüssig verwerfen, da allerdings die Menschen viel ernstere und erhabenere Zwecke zu erfüllen haben, als daß sie so viel für bloße Zierde aufwenden — ja verschwenden dürften, wie die Kunst erfodert. Bietet ja doch die Natur genug und weit mehr Zierde dar, und ist die Schönheit der Natur doch immer größer, als sie die Kunst je hervorbringen kann.

Ist hingegen Bedeutung der Zweck der Kunst, so ist die Kunst allerdings nöthig; denn die Bedeutung kann nicht, wie die Schönheit und Anmuth, in der Natur gefunden werden.

Die bildende Kunst ist also ein nothwendiger Theil der Hierarchie und zwar um so mehr, da sie ihr Gebiet auf der Gränze zwischen der Wissenschaft und Religion hat. Man kann sagen, die Kunst ist eine Ergänzung der Wissenschaft auf dem Punkt, wo Wissenschaft und Religion sich berühren.

Die Philosophie lehrte uns, daß alles Göttliche sich nur andeuten, nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen lasse, und daß wir daher die Offenbarung für die höchste Wahrheit annehmen müssen. Die Offenbarung aber ist eigentlich eine für den sinnlichen Menschen zu erhabene Erkenntniß, und so tritt die Kunst sehr gut ins Mittel, um durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen.

Die Kunst ist daher trotz ihrer objectiven Form ihrem innern Wesen nach nicht in der Art objectiv, wie die streng selbstständige Wissenschaft — jener Theil der Wissenschaft nämlich, welcher sich nicht auf die Offenbarung bezieht.

Die Kunst ist vielmehr ihrem innern Wesen nach ganz subjectiv, weil sie die Offenbarung zum Gegenstande hat, die dann der Glaube um so lebendiger auffaßt, als er selbst das innerste Leben des Subjectes ist.

Wir sind nun von der Moral und Rechtslehre durch die höhere Politik und Physik (als Magie gedacht) in das Gebiet des Glaubens zurückgekehrt.

Vergleichen wir dieses Resultat unserer Untersuchungen mit dem ersten Anfang der Philosophie überhaupt, so finden wir, daß sie mit demselben, jedoch höchst gesteigerten und ausgebildeten, Begriffe schließt, womit sie angefangen.

Wir gingen nämlich von der Wißbegierde, von dem Trieb nach Wissen aus, finden hier ursprünglich das Ich im Gegensatz gegen das Ding, schwankend und ungewiß, zu welcher Seite es sich schlagen sollte, bis es zum Glauben an sich selbst gelangte und hiermit die Philosophie ihre Grundlage erhielt. Alles frühere war nur Einleitung. Mit dem Selbstvertrauen, dem Glauben an sich, an ein besseres edleres Selbst, fing die Philosophie, freilich sehr beschränkt, an, und mit dem Glauben an die Offenbarung, mit diesem höchsten Begriff hört sie auf.

Der Glaube ist der höchste Begriff in Beziehung auf alle Thätigkeit des Denkens, Wissens und Wollens. Er ist die höchste aller Functionen; er ist nicht dem Wissen entgegengesetzt, sondern er ist nur eine eigenthümliche Art des Wissens, ein sich selbstbeschränkendes, mit Willen sich selbst anhaltendes, beharrendes Wissen.

Genug, der Glaube ist für das Denken die beschränkende, negative, aus Fülle der Freiheit und Liebe sich selbst anhaltende Thätigkeit, ähnlich der göttlichen Thätigkeit.

Und so ist denn der Glaube nicht nur seinem Gegenstand, sondern auch seiner Form nach ein eigentlich gottverwandtes Denken, Wissen und Wollen.

Anmerkungen zu dem II—XII. Buch vorstehender Vorlesungen.

(Vom Herausgeber.)

S. 20. a). Diese Auffassung der Gegenseitigkeit und Zusammengehörigkeit des Geistes und der Natur, dieser Gedanke durchgängiger Lebendigkeit und Einigkeit alles Wirklichen ist, wenigstens zur Zeit dieser Vorlesungen von Niemanden in der Weise klar und vollständig ausgesprochen worden und es gebührt Friedrich Schlegel das Verdienst, den Idealismus, der zugleich Realismus ist, nicht blos mit Kühnheit, sondern auch mit Selbstbeschränkung und Bescheidenheit durchgeführt zu haben. Wenn es auch nur ein Versuch geblieben ist, den er bei nochmaliger Durcharbeitung im christlichen Sinn geläutert, vervollständigt und sichergestellt haben würde; so ist dieser Versuch doch großartig und kein System damaliger Zeit ist ihm gleichgekommen.

S. 22. b). Man wolle hier bemerken, daß von einem ersten Standpunkte, von dem des unmittelbaren Selbstvertrauens, von einer ersten Aussicht des Ich auf Unendlichkeit die Rede ist, nicht von einer göttlichen Vollkommenheit, die es ursprünglich aus sich schon hätte. Der Schluß der Vorlesungen (S. 396) belehrt uns, wie es eigentlich damit gemeint ist und wie das anfangs selbstvertrauende Ich erst durch die sittliche Selbstbeschränkung und den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott, die ewige Liebe und Vollkommenheit zu ihm erhoben wird und an der Göttlichkeit Theil nimmt.

S. 85. c). Es ist hier Z. 6. v. oben ein Druckfehler eingeschlichen: statt leer muß einfach gesetzt und das folgende dann muß getilgt werden. Schl. verstand wohl die Sache so, daß eben im Zusammengesetzten erst Unterscheidungs- und Vergleichungsmomente gegeben sind, die den Begriff als solchen möglich machen.

Ebend. d). Kein starres Seyn bleibt ausser uns stehen, alles Seyn wird zum Gedanken; mit diesem haben wir zu schaffen, wenn wir philosophiren und der intentionelle Gedanke ist zugleich praktisch: der Geist will denkend und denkt seinen Willen und was und wie er es will. Der nächste Gegenstand des Geistes ist Geist und Gedanke, seine nächste Intention Geist und Wille; es ist in dieser Re-

gion nichts Fremdartiges mehr, das ihm unverständlich oder unausführbar wäre; das wahrhaft Gedachte ist auch verstanden, das recht und treu Gewollte ist auch ausführbar.

S. 89. e). Der ächte Witz ist also ein Zeugniß der combinatorischen Kraft des Geistes, eine energische Tendenz, dem Abgerissenen, Unterbrochenen seine Beziehung und seine Bedeutung abzugewinnen.

S. 100. f) (steht unrichtig e). Die Einheit ohne die Fülle ist, nach Schl. Ansicht, für sich allein abstract und inhaltlos, ohne Vermittlung und so gleichsam nur eine Prätention; aus der Fülle, der Liebe, dem Reichthum geht ihr erst die Aussicht auf Vermittlung, Bildung und Vollendung auf; die Einheit führt durch ihr Bedürfniß zur Fülle, die Fülle vollendet durch ihren Reichthum die Einheit, in ähnlicher Weise, wie bei Leibniz die Natur zur Gnade führt und die Gnade die Natur vollkommen macht, indem sie sich ihrer (als Bedingung zur Bildung einer Welt, welche zur Stadt Gottes werden soll) bedient (Leibn. de la Nature et de la Grace. §. XV).

S. 115. g) (steht unrichtig ein Fragezeichen). Sofern die Mystik nur einen negativen Begriff vom Unendlichen hat, ist sie blos Mysticismus d. h. falsche Mystik; es ist vielmehr ein wesentliches Kennzeichen wahrer Mystik, daß sie das Unendliche, Göttliche als das Wirklichste, Positivste betrachtet und darauf ausgeht, völlig davon durchdrungen zu werden, darin allein das Leben und dessen höchstes Gut zu haben. Es kann demnach dem wahren Mystiker die Zeit nicht als bloßer Schein gelten, sondern vielmehr als Moment der Ewigkeit.

S. 180 h) (nach den Worten: „zu der eigentlich organischen Form ——— Charakter unsres Gestirns gegründet befunden werden kann"). Nur das Wirkliche ist nach Schl. Gegenstand der Philosophie; so darf dann die Philosophie auch die Wirklichkeit des vegetabilischen Lebens auf Erden nicht übersehen und die Möglichkeit von dessen Nichtdaseyn an die Stelle des Daseyns setzen. Es liegt wesentlich in der Wirklichkeit der Erde, daß sie ein Raumverhältniß hat, welches sich dann eben im Sprossen der Pflanze offenbar zu erkennen giebt; eben so wesentlich ist, daß sie sich dann auch in sich zusammennimmt, wovon das animalische Leben durch Empfindung und willkürliche Bewegung Zeugniß giebt; durch die Verbindung beider wesentlichen Momente in höherer Potenz und unter Einwirkung eines höhern Princips d. h. einer höhern, nicht mehr materiellen Wirklichkeit wird dann das kosmische wie das tellurische Moment im Menschen zum vollständigen Organon des Geistes.

S. 229. i). Es ist hier wohl zu bemerken: philosophisch,

nicht theologisch betrachtet, ist der Geist das erste, zunächst gewisse, da die Sehnsucht der ursprünglichen Welt dem unendlichen Geist, nach dessen Fülle sie verlangt, das Zeugniß giebt, ist Vater der letzte, verborgenste, höchste Gegenstand der philosophischen Erkenntniß. Diese bedarf erst der Offenbarung und Führung durch den Sohn, um das wahre Maaß ihrer ins Unendliche strebenden Geistesprojection inne zu werden und dem Willen des Vaters sich unterordnend, alsdann der Erleuchtung durch den heil. Geist theilhaftig zu werden.

S. 230. k). Man darf, wie Schl. selbst öfters bemerkt, solche Analogieen nicht zu weit treiben; es sind Spiele des Geistes und mehr sollen sie nicht bedeuten.

S. 248. (Nach den Worten Z. 8: er wird zum Theil selbst Realismus ꝛc. — folgt: l) das hier Ausgesprochene wird durch die Anmerk. a) zu S. 20 hinreichende Erläuterung finden.

S. 253. m). Man bemerke wohl, daß diese und mehrere früher schon vorgekommenen Aussprüche zwei Jahre vor Fr. Schlegels Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses statt fanden und dabei solcher Art sind, daß sie von einem tiefen Studium sowohl des katholischen Lehrsystems zeugen, wie auch von ernstlicher Erwägung dessen, was lebendiger Glaube und wahre Religion ist, als wodurch das System stets am fruchtbarsten ausgebildet worden ist und wodurch es allein mit rechtem Segen wirkt. Die Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 werden diese sehr besonnene Vorbereitung zu dem wichtigsten Schritte seines Lebens noch mehr ins Licht setzen.

Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.

(Zum Behuf näherer Verständigung über einige Hauptpunkte seiner Philosophie.)

Eine fundamentale, begründende Einleitung in die Philosophie ist zu verwerfen; nur kritisch soll sie verfahren, um einen Anfangspunkt auszumitteln und zu bestimmen. Dieser Anfangspunkt darf nichts voraussetzen; was ihm vorhergehen kann, ist blos vorbereitend und erweckend zum Philosophiren.

Der Zweck dieser vorbereitenden, kritischen Untersuchung ist Charakteristik der historisch gegebenen Philosophie, von der man doch nicht abstrahiren kann.

Nicht mit einem Grundsatz als Kern des Kometen mit langem Schweif und Dunst, wie bei Fichte, soll die Philosophie anfangen, sondern mit einem Minimum, das aber in steter Progression sich selbst verstärkt.

Vom Schein des Endlichen gehen wir Menschen alle aus, bis die Philosophie ihn vertilgt. Es darf also beim Endlichen als solchen nicht stehen geblieben, sondern muß dessen Sinn und eigentliche Bedeutung nach seinem unendlichen Werden erforscht werden. Ist der Schein des Endlichen vernichtet, so entsteht der Gedanke des unendlichen Werdens und damit zugleich der Gedanke des Du und Er, nicht blos des abstracten Ich. Diesen Gedanken kann wohl jeder haben, aber er muß gerechtfertigt seyn. Nicht an die Dinge dürfen und sollen wir glauben; wohl aber an die Signatur der Dinge, an die Offenbarung des Bildnisses, an das Wort. Die unmittelbare Wahrnehmung des Sinnes und der Bedeutung eines Gegenstandes ist eine eigentliche Vermählung und liebesvolles Einswerden mit dem Du, welches das Ich des Gegenstandes ist. Ohne Liebe kein wahrer und richtiger Sinn. Ein Nicht-Ich ausser dem Ich ist das Trugbild der Nothwendigkeit, der die Vernunft beständig äfft. Ob diese das Nicht-Ich, das Ding nach der Einerleyheit (a = a) betrachtet oder nach der Ursachlichkeit und Begründung (a = b), ist gleich. Was ausser dem Ich ist, ist immer ein wirkliches, mehr oder minder lebendiges, kräftiges Gegen-Ich oder Du, welches nicht von Ich nothwendig gesagt, sondern erfahren und verstanden wird, als ein ihm gegenseitiges, ihm gegenübertretendes Wirkliches, womit es jene Vermählung eingehen kann oder auch nicht.

Die in sich zurückgehende Thätigkeit ist das Denken; im Denken finden wir uns unendlich, denkend erwägen wir die Signatur des Unendlichen in jedem Gegenstand. Das leidende Denken aber ist das Denken nach dem Schein des Gegenstandes, nach dem Trugbild der Nothwendigkeit eines Nicht-Ich, das immer weiter zurückweicht; dieses Denken ist die vielgerühmte Vernunft.

In dem Object = Subject der Vernunft ist dies der Grundfehler, daß man jenes = als ein Seyn mißversteht, da es doch ein

Werden ist. Das Subject wird ich zum Object und dieses Object wieder zum Object und diese Wahrnehmung ist die Wahrnehmung des Ich. Dem Insichzurückgehen war ein Aussichherausgehen vorhergegangen als Erstes des Bewußtseyns; nur das zweite kommt wieder zum Bewußtseyn. Dieses Finden des Ich ist entgegengesetzt dem Machen und Produciren bei Fichte. Das Denken ist freilich ein freies Handeln; auch wird gerne zugegeben, daß ein hohes Maaß von Thätigkeit und Freiheit dazu gehört; aber jene Handlung ist doch nur eine Bedingung des Findens, nicht das Finden des Ich selbst. Das Machen des Ich und das Setzen führt auf ein Erschaffen, als sey Gott selbst das Geschöpf des Menschen; das ist dann das Ziel und Ende der Vernunftnothwendigkeit, welche allem ihre Tinktur giebt, wie im Wasser das Gerade gebogen erscheint. Das blos reine Denken führt nur zu einer unendlichen Reihe von Spiegeln (auf dem Standpunkte der praktischen Anschauung so gut, als auf dem Standpunkte der Reflexion). Diese Vernunftnothwendigkeit ist die Erbsünde sterblicher Geister.

Denken oder eine kreislaufende Thätigkeit kann nicht die erste, ursprüngliche seyn; die schlechthin lebendige, bewegliche Thätigkeit des Ich ist das Wollen. Der reine Wille ist das schlechthin lebendige, aus sich bewegliche, nicht allein unbestimmte, sondern auch unbestimmbare. Liebe ist vollendetes Wollen. — Das Dichten ist ein aus sich herausgehendes Denken, also dem in sich kehrenden kreislaufenden vorhergehend, aber beides vom Wollen beseelt.

In der Theorie des Menschen muß das Tiefste, Eigenthümlichste und Erste im Bewußtseyn aufgesucht werden; dies ist das Gewissen, das Grundgefühl vom Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich (das zerstückelte und vollständige); es ist die Grundlage des Wissens als Vermittlung des Endlichen und Unendlichen und Vollendung des Bewußtseyns. So ist es auch die Grundlage der Liebe für uns.

Das Gewissen ist die eigenste, freieste Thätigkeit, das innerste Leben des Bewußtseyns und Anknüpfung an die einzige, schlechthin unendliche Ichheit.

Die Theorie des Menschen endigt bei dem Anfangspunkte des Bedürfnisses einer höheren Mithülfe und Offenbarung für den Menschen. Der Glaube an die Offenbarung muß aber nicht auf den Hochmuth der Vernunft gegründet werden, sondern auf Liebe (Gemeinschaft, Kirche).

Ist der Begriff der Gottheit nicht offenbart, so ist er als einer der zusammengesetztesten schwankend und unsicher; ist er nicht einfach, so ist er fast so gut als willkürlich erdichtet. Wäre dieser Begriff durch die Vernunft gewonnen, so würde sie ihn nicht so haben mißverstehen, noch auch so gar nicht damit ins Reine kommen können.

Wer der Vernunfteitelkeit (des willkürlichen Voraussetzens, eigenmächtigen Setzens und Entgegensetzens und Folgerns aus Prinzipien einer selbstgemachten Nothwendigkeit, der Selbstbespiegelung rc.) einmal ergeben ist, wechselt nur mit den Formen des Hochmuths, fällt aus einer in die andere.

Die Freiheit des Menschen beruht nicht auf der Vernunft, auch nicht auf dem Verstande allein, sondern auf allen Kräften zusammengenommen. Der lebendige Glaube gehört zu ihr, er ist die Bedingung der sittlichen Freiheit, aber auch schon eine Wirkung derselben. Gnade ist die Verstärkung desselben, welche eben auf den Glauben erfolgt.

Aus der Natur kann der Glaube und die Sittlichkeit gar nicht erklärt werden; in Rücksicht auf diese (die Natur) ist der Mensch ganz frei.

Aus dem Rechte der Vernunft folgt Krieg Aller gegen Alle; jeder will Alles haben.

Der Staat beruhet nicht auf dem Vertrag, sondern auf dem Glauben und der Treue. Nur wenn der Glaube erstorben ist, gründet sich die Staatsgewalt auf Furcht und Schrecken, und um diese entfernt zu halten, auf Vertrag.

Glaube ist sittliches (d. h. sich selbst anhaltendes, beharrendes, sich beschränkendes) Denken und Wollen; aber nicht aus Armuth, sondern aus der Fülle der Liebe.

Der Glaube ist eine göttliche Thätigkeit, man kann eigentlich im vollen Sinn nur an Gott glauben. Ob etwas Glauben sey oder blos Vorurtheil, wird erwiesen durch ausdauernde Liebe und richtige Kraft.

Der Schlußstein des Ganzen ist im Glauben; womit die Philosophie anfing, damit schließt sie auch.

Fragmente.

Aus der ersten Epoche.

Zur Logik und Philosophie.

1796 (in Jena) *).

Der Kantischen Behauptung, daß die Logik, in seinem Sinne, seit Aristoteles nicht vorwärts gekommen sey und nicht rückwärts, kann man entgegenstellen: daß man von Anbeginn derselben bis jetzt nicht gewußt hat, was die Logik sey, wohin sie gehöre, und was in sie gehöre und was nicht. Der consequente Mystiker muß die Mittheilbarkeit alles Wissens nicht bloß dahin gestellt seyn lassen, sondern gradezu läugnen; dieß muß tiefer nachgewiesen werden, als die gewöhnliche Logik reicht.

Der Anfang der Philosophie ist ein Begriff. Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine Handlung. Der Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung. Der Anfang der Logik ist eine Idee, als Satz synthetisch.

Kein Mensch kann mich wider meinen Willen zum Philosophen machen. Doch hängt es auch nicht vom bloß guten Willen ab, Philosoph seyn zu wollen.

Es gibt einen eigenen Sinn für Philosophie wie für Kunst. Dieß ist Speculationsgabe. — Analyse, Abstraction, Reflection sind nur Talente.

Glaube geistvoller Empiriker ist immer gewesen, daß der philosophische Geist ihnen angeboren sey, und daß es keiner formellen Philosophie bedürfe.

*) Fragmente einer kleinen Abhandlung, nur zur Probe.

Jeder Wurf in einem durchaus synthetischen Menschen ist ein großer Gedanke, Erfindung ꝛc.

Jede verschiedene Meinung ist in der Philosophie eine entgegengesetzte. Daher polemische Totalität nothwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Systemes.

Der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes gehören in die Logik, und werden aus dem Begriff derselben analytisch erwiesen. Sie sind in sofern wichtig, weil sie hinreichen, den Eklektiker, Mystiker und Skeptiker, so lange sie noch philosophiren, und sich also dem Gesetze durch die That unterwerfen, zu widerlegen.

Unendlichkeit der Fortschritte, die nun noch bleiben. Nicht bloß der Stoff ist unerschöpflich, sondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz unendlich perfektibel. Auch die Mathematik ist davon nicht ausgeschlossen, kann davon nicht ausgeschlossen seyn. Aeußerst wichtig ist die Perfektibilität der Mathematik für die Philosophie.

Im höchsten Sinne ist also das: Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde der wahre Anfang der Geschichte und Philosophie dieses Bild nachzubilden.

Philosophisch ist alles, was zur Realisirung des logischen Imperativs wesentlich — mit Absicht, nicht zufällig — beiträgt. Philosophie die Kunst, die Wissenschaft, das Genie u. s. w.

Richtige Standpunkte sind es, was uns noch am meisten fehlt; die allgemeine Theorie derselben gehört in die Logik.

Bildung ist das Einzige, was gegen Schwärmerei sichert. Es giebt keine Grundsätze, die allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit wären. Auch die gefährlichsten lassen sich für gewisse Stufen und geistige Bildung rechtfertigen und auch die sichersten und besten können in einen Abgrund von Irrthümern führen.

Postulate sind nur aus Imperativen abgeleitete Sätze, also zum Fundament des Wissens nicht geschickt.

Alle Selbstdenker sind logische Künstler — aber es giebt Erfinder, die nur Kenner und nicht Selbstdenker sind.

Es muß der Philosophie nicht bloß ein Wechselbeweis, sondern auch ein Wechselbegriff zum Grunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einen Begriff und Erweis desselben fragen. Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis. Das Ganze der Grundwissenschaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anschauung ohne allen weitern Stoff abgeleitet seyn.

Die einzige richtige Voraussetzung entdeckt man auf dem analytischen Wege; von da geht alles synthetisch. Die Analyse muß so hoch hinaufgeführt werden als möglich, bis zum: Das Ich soll seyn. Fichte's Erweiterung der Wissenschaft war in Kant doch nur ein genialischer Einfall, keine methodische Entdeckung. Die Philosophie ist erst dann in gutem Stande, wenn sie nicht mehr auf genialische Einfälle zu rechnen braucht und zwar nur durch genialische Kraft, aber doch auf sicherem Wege methodisch fortschreiten kann.

Die Philosophie ist der Inbegriff aller Wissenschaften. Der Name ist vortrefflich. Ohne Weisheitsliebe kann man keine — auch nicht die vom Sittlichen, auch nicht die scheinbar entferntesten gründlich und antisophistisch treiben.

Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt werden darf, darf ich gar nichts voraussetzen als das Denken selbst. — „Ich „will alles wissen wo möglich; wo nicht, so viel ich kann und „auch warum ich nicht mehr wissen kann —;" — das ist der Punkt, von dem jeder ausgeht. Schon daraus läßt sich die Folgerung ziehen, daß ich nicht von einem besondern gegebenen Gegenstande ausgehen darf, wie bei allen besondern Wissenschaften auch den praktischen. Jeder Gegenstand ist ein besonderer. Dieß würde aber nur eine besondere Wissenschaft

geben, nicht Wissenschaftslehre. Der unbestimmte Wissenstrieb — um seiner selbst willen — ist also der Grund und elastische Punkt der Wissenschaftslehre. Nur reden viele mit ohne Geist, ohne jenen göttlichen Trieb. Diesen muß man zeigen, daß sie nicht wissen, was sie wollen, und unternehmen was sie nicht können. Andre brauchen die Wissenschaft nur als Mittel; diesen muß man zeigen, daß sie nicht wollen, was sie (durch die That) vorgeben. Also ist die Polemik der Wissenschaft gleichsam angeboren. — Der Irrthum und die Lüge soll vertigt werden. — Philosophie = Wissenschaft und Wissenschaften; aber Wissenschaften müssen philosophisch behandelt werden. — Bei Fichte's freiem Entschluß zu philosophiren ist das Philosophiren nicht erklärt — der freie ein überflüssiger Zusatz. Der bloße Entschluß aber kann nicht die Kunst geben; noch weniger die Aufrichtigkeit, Reinheit und Neigung. Man kann keinen Willen wollen.

Ist ein unwiderlegliches System, welches jedes andre widerlegen könnte, auch schon hinreichend? — Die Mittheilbarkeit des wahren Systems kann nur beschränkt seyn; das läßt sich a priori beweisen. — Der Philosoph muß wie Karneades alle streitenden Meinungen widerlegen, und wie Wolf alles, was sich nur in irgend einer Sphäre des Bewußtseyns findet, beweisen können. — Selbst die Prahlerei der Sophisten beseitigt den in der Natur gegründeten Begriff der Philosophie als einer Allwisserei. Σοφος = der alles weiß = der Einheit in seinem Wissen hat = ein in sich selbst vollendetes Wissen. — Die Wissenschaftsliebe als Urquell der Philosophie muß aus der Geschichte vollständig und analytisch entwickelt werden. Also kann auch die Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren; gleich beim ersten Schritt. — Ist die Wissenschaftslehre und die Logik etwa nur eine und dieselbe Wissenschaft? — Die Logik nur Wissenschaftslehre im zweiten Kreislauf? —

Es kann das System nur denen mitgetheilt werden, die philosophiren können und wollen; was bei vielen die mit-

reden sich beweisen läßt, daß es nicht der Fall ist. Die Philosophie hat die Alternative, alles zu wissen, was sich wissen läßt, oder nichts. Aus der Allheit des Wissens, nach dem der Philosoph strebt, folgt von selbst, daß nicht mehr als Ein System möglich sey. — Der Fall läßt sich also gar nicht denken, daß der Philosoph alle Gegner, die ihm wirklich vorkämen, widerlegte und alle Angriffe, die nach seinem System auch nur möglich wären, und daß es doch ein anderes System gäbe, welches das seinige gar nicht berührte und doch etwa gleiche Rechte mit ihm hätte oder besser wäre. — Wenn der Philosoph nur wirklich alle wirklichen und möglichen Angriffe widerlegt, so ist sein System das wahre. — Jede verschiedene Meinung in der Philosophie ist eine entgegengesetzte. „Brüderschaft oder der Tod!" — Das Widerlegen aller andern und der vollendete innere Zusammenhang sind die eigentlichen Kriterien des Systems. Philosophie der eigentlichste Name für die Prolegomena aller Wissenschaften. — Nach der Hand zeigt sichs, daß diese Prolegomena (von denen man ja noch nicht wissen kann, in welches Fach sie gehören, so lange es keine giebt) sämmtlich in die Logik gehören; wie bei den Alten die Frage von den Gränzen der Erkenntniß ꝛc. und alles, was Gegenstand der Kr. der Vernunft und der Wissenschaftslehre ist. — Jede angebliche Philosophie, welche von einem Grund (gegebene Thatsache) aus auf einen Zweck (bestimmte, beschränkte Aufgabe) losgeht und einen (besondern) Gegenstand behandelt, ist sophistisch, oder sie muß skeptisch, mystisch oder materialistisch werden.

Nicht das Gebot: Wissenschaft soll sein — kann der Philosophie zum Grunde gelegt werden. Denn diese kann nur synthetisch aus dem: Das Ich soll seyn — abgeleitet und also von dem Gegner in Anspruch genommen werden; nicht analytisch, aus dem was er nothwendig durch die That zugiebt, entwickelt werden. — Dieß schlechthin ohne Rücksicht auf den Gegner postuliren und den Gegner nicht widerlegen, sondern ihm nur beweisen, daß er sich selbst widerspreche, daß er ein Sophist sey — ist noch nicht hinreichend.

Es ist dann gewiß, daß der Gegner Unrecht habe, aber nicht, ob der Philosoph Recht habe. In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein Wechselerweis. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz. — Der Meister der Philosophie sollte damit anfangen, daß er jenen unbestimmten Wissenstrieb in seinen Schülern entwickelte. Er sollte aber seinen Schüler zuvor prüfen und ihn nicht eher zulassen, bis er sich versichert, daß er wissen könne und wolle. — Σοφιστης, Wissenschaft ist wer mit der Wissenschaft ein Gewerbe treibt, Wahrheitsverkäufer.

Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenseit der Gränzen der Erkennbarkeit transcendent sey, widerspricht sich selbst und macht aller Philosophie ein Ende. Ueberdem sind die Gränzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. — Man kann keine Gränze bestimmen, wenn man nicht diesseits und jenseits ist. Also ist es unmöglich die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weise (wenn gleich nicht erkennend) jenseits derselben hingelangen können.

In jeder falschen Philosophie entspringt die Begränzung und die Fixation nur aus Unvermögen, Eigensinn, Ermattung, Befriedigung seiner Wünsche, Ohnmacht ꝛc. sich zum Unbedingten zu erheben. Dieß muß auch bei Spinoza der Fall seyn. Er fand keine Skeptiker gegen sich und konnte daher nicht sehr weit kommen. Spuren in seinen Briefen hievon. Bei keiner der drei ursprünglich logischen Krankheiten giebt es eine einzige durchaus feste Meinung oder gar ein System. Das Feste ist nicht im Wesen des Empirismus, Skepticismus und Mysticismus, sondern nur in der Individualität der weiseren Empiriker und Skeptiker. — Das Wesen des Dogmatismus so wenig als des Kriticismus besteht in einer Meinung (das Absolute ins Nicht-Ich oder ins Ich zu setzen), sondern in der Methode.

Kant.

(Noch in Jena 1796.)

Man muß es ihnen unmöglich machen, sich an Kant zu hängen, wie an ein Amulet der Wahrheit. — Seine gute Absicht zur Fixation bei der scholastischen Form ist nun erreicht. Das Kleid muß nun weggenommen werden. — Eine Freundschaft zwischen Kant und Klopstock wäre natürlich gewesen. Regressirende Tendenz die Hyperkritiker, die sich nur an Kants Buchstaben halten, wie die Mystiker (z. B. Fichte) an Kants Geist. — Reinhold, der erste unter den Kantischen Sophisten hat eigentlich den Kantianismus organisirt, und auch das Mißverstehen gestiftet — Grundsucher. — Viele Gegner hielten Kants Christenthum nur für eine mauvaise plaisanterie, wie die Politiker, die die Republik nicht begreifen können. — Subjectives ist viel in der Ansicht, die Gränze der Erkenntniß nur auf die Eingeschränktheit der reinen Vernunft und nicht auf den Gesichtspunkt als durch absolute Freiheit gesetzt zu beziehen. — Die Unkenntniß der Historie und die Einsicht von der Nothwendigkeit eines Mittelgliedes zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie hat großen Einfluß auf die Kantische Aesthetik gehabt. — Die unredliche Hermeneutik (der Kantianer) ist antihistorisch. — Kant hat eine Voltairische Weltansicht. — Kant ein Hypermoralist, der die Pflicht der Wahrheit aufopferte. — Sein subjectiv kritischer Gang veranlaßte das Praktisiren der sogenannten Postulate, welches mißverstandene Wahrheit aus Interesse aufgeopfert und logische Heteronomie veranlaßt hat. Kants Religion durchaus nicht Norm. — Das Selbstrichten ist nur ein Weg der sittlichen Bildung. Dieser Weg ist unserm Zeitalter durchaus nicht angemessen. — Wahr ist der Vorwurf, daß er die Geschichte der Philosophie entstellt; aber er hat auch die Möglichkeit einer solchen zuerst begründet... Kant moralisirt gewaltig in der Politik', Aesthetik und Historie. In der Moral hingegen logalisirt, d. h. politisirt er...

Kant hat das ethische Maximum (heiligen Willen und Reich Gottes in seinem Sinne) verwechselt mit dem praktischen, aus Mangel am politischen und ästhetischen Sinn. Das formale Object der sittlichen Handlung ist nicht das ethische, sondern das praktische Maximum. — Kant geht nicht von der Thatsache aus: Erfahrung ist, wie Niethammer, Reinhold, Erhard ihn mißverstanden haben; sondern von dem unerwiesenen, aber zu erweisenden Satze: Erfahrung muß seyn, wie Beck, Fichte und Schelling ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden. So wie Kant aus subjectiven Gründen die Willensfreiheit in das Gebiet der Geschichte übertragen hat, so auch in den Himmel; daher seine Definition vom höchsten Gute durchaus subjectiv. — Transcendent ist alles, was sein Gebiet überschreitet. (Auf einen so unvollkommenen Himmel müßte man immer noch einen drauf setzen). Der Unwillen über das Glück des Bösen und das Unglück des Guten ist sittlich und heilsam. Aber er hat Gränzen, die bestimmt werden müssen, und die durch jene widersinnige Dichtung überschritten werden. — Man sollte Kant ins Deutsche übersetzen; vielleicht ginge da den Schülern ein Licht auf... Die Anbetung des Gesetzes hat Kant zu mehreren transcendenten Sätzen verleitet... Kant ist ein Virtuose der Gerechtigkeit, insofern hat sein Naturrecht einen hohen Werth. Es könnte übrigens eine Sammlung großer logischer Schnitzer aus Kant gemacht werden... Kants Philosophie ist kein System (nicht objectiv). Der Jubel, daß die Philosophie nun mit dem gemeinen Menschenverstande ausgesöhnt sey, ist doch auch in Kant. — Kant ein oscillirender Mensch, eitel, ohne die gewaltige, durchgreifende Kraft des Spinoza und Fichte. Er hat so Sinn für dieses und jenes wie ein Eklektiker, selbst etwas ästhetischen, etwas philosophischen und vielleicht auch ein wenig mystischen Enthusiasmus. Das giebt ihm einen Anschein von Vielseitigkeit und Größe, und das hat viele Verwüstungen in kleinen Geistern (z. B. Schiller) angerichtet. Wenn die Königsberger Post umwirft, so sitzt jeder auf dem Trocknen. — Die Ganzheit seines Systems ist grade das

Subjectivste. Kein festes, bleibendes System. — Ein Rigorist würde Kant nicht für einen Philosophen gelten lassen. Er wünscht, daß dieses und jenes wahr seyn möchte; er will Entdecker seyn, er will's seyn. Er erkennt den unbedingten Werth der Wahrheit nicht genug. Er kleistert (flickt) und ist sich dessen bewußt. Sophist. — Kants praktische Philosophie ist wenigstens eben so subjectiv in ihrer Art als die des Woldemar. — Kant hat eine große Vorliebe alles zu trennen. — Seine schlechte Sprache Beweis eines Mangels an Mittheilungssinn = und Fähigkeit.

Je wichtiger die Sache bei Kant, je tiefer sein Gedanke, desto schlechter, verworrener der Vortrag. Er kanns nicht von sich geben, dreht es immer um, und würgt es hundertmal hervor, immer etwas anders, nie ganz klar. Was man nicht mittheilen kann, weiß man noch nicht recht. „Noch so viele einzelne Blitze machen keinen hellen Tag," sagt Lessing. — An praktischer Abstraction übertrifft Kant nicht nur alle Philosophen der Zeit, wo er noch allein sie besitzt, sondern auch in andern Gebieten ist nichts dem Gleiches. Goethe allein hat sie in der Poesie. — Beide sind dabei nicht liberal und nicht rigoristisch genug, weil es an Totalität fehlt. — Kants Objectivität wird von Maimon sehr ungeschickt ganz geläugnet. Darüber läßt sich erst am Ende der Zeiten entscheiden. Alles, was er gesagt hat, ist vielleicht widerlegbar und es wird dies noch zu seiner Zeit bestätigt werden. — Kant ist ein Geometer und noch mehr ein Algebraist in der Moral. — Auch Voltaire hat auf ihn nur gewirkt; er hat ihn nicht studirt, wie Fichte den Rousseau, um sich seine Form zuzueignen. — Es fehlt ihm an Leichtigkeit, Biegsamkeit, an Anmuth in der Philolosophie. — Er versteht die alte Philosophie etwa wie Moriz die alten Dichter, und behandelt die Moral wie Sulzer die Kunstlehre. Nach seiner Eitelkeit und Förmlichkeit mußte Kant es auf eine solche erbärmliche Katheder herrschaft anlegen, und sich darin sehr glücklich fühlen, solche Objectivität zu

besitzen glauben. — Aus seinem Historischen kann man am besten die Beschränktheit seiner Sphäre kennen lernen. Kant ist überall auf halbem Wege stehen geblieben; auch in dem Grundsatz: nicht nach dem Erfolg, sondern nach dem Ursprung zu urtheilen. Wenn er auch für nichts Sinn hätte, so doch für die gebildete, vollendete Mittelmäßigkeit: (Hume, Garve rc.). Kant ist ein genialischer Pedant. — Kants Ethik ist nicht bloß Logik, sondern auch Politik; polemisch nicht bloß gegen die mechanische Moral, sondern auch gegen die praktische Moral. Moralische Moral giebts noch nicht. — Daß der menschliche Geist unbeschränkt sey', ist historisch, nur in Stoff und Form ist er beschränkt', durch die erste der Sinn, durch die zweite den Verstand. Die Vernunft ist ganz unbeschränkt. Kant hat mehr Verstand als Vernunft, versteht mehr die Vernunft in ihren Hemmungen, als daß er sie selbst schöpferisch hätte. Kant hat Legalität und Moralität, nur in der Form, nicht im Stoff unterschieden.

Mit Methodik fing er an. Das Praktische machte sich erst spät Luft, wie in einer dicken Rinde eingehüllt. Der kritische Idealismus ist Kant vielleicht anfangs nur als Deduction der Orthodoxie interessant gewesen, also zufällig nachher bekam er dadurch Hoffnung auf ein System. Die Confusion ist ursprünglich bei ihm. — Er war gewiß im Leben eben so mistrauisch als in der Metaphysik. Seine Kritik nur scholastisirte Behutsamkeit. Er ist ein logischer Experimentator und mathematischer Dichter. — Warum erkennt Kant die coexistente Nullität der Welt und nicht auch die successive? die historische Approximation? — Hat er etwas Divinatorisches? Er weiß oft, da ist was; aber nicht, was es ist. Er ist der Spürhund der Philosophie, Fichte der Jäger. — Ahndung vom Realen im Gegensatz des Logischen; auch eine falsche Antithese. — Die Kritik der reinen Vernunft ein großes logisches Experiment. — Alle spätern Schriften systematisirende Zusätze. — Er moralisirt gern in der Logik, das ist eigentlich seine Kritik. — Kant hat nur die transcendentale Vernunft kritisirt, nicht bloß die Vernunft, sondern die transcendentale Philosophie. — Er

ist nicht zufälligerweise, sondern ursprünglich revolutionär. — Den Begriff der Kritik hat Kant zwar nach vergrößernden Dimensionen genommen; aber sehr confus gedacht das wenige, was er davon wußte. — Er hatte gar nicht die ganze Transcendenz kritisirt; er ist zusehr Realist, und hatte keinen andern Idealismus als das absolutirte Reale. Nun hinkt er mit der Praxis hinterdrein. Seine spätern Schriften sind Ergänzungen. Sein erstes System ist eine Idealisation des Realismus; sein zweites soll eine Realisation des Idealen seyn. Wäre er aber da nur so construirend verfahren wie im ersten. — Die Theorie des Himmels ist die klarste; aber auch die langweiligste unter seinen Schriften. — Kant scheint mehr nicht alles zu sagen, als daß er wirklich viel zurückbehielt. Die Idealität des Realen ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen; aber nicht die Realität des Idealen; und somit auch nicht die Realität des Realen. — Erst nach der Entdeckung ist Kant ein Advocat selbstgemachter Orthodoxie geworden. — Seine Kritik ist oft logische Frömmelei. — Kant construirt selten und charakterisirt nie. Beides will er aber immer. — Ideal der Confusion. — Die Confusion ist aber in ihm wenigstens ordentlich construirt. Kann der Philosoph dieselben Dienste in dieser Hinsicht leisten, wie nach Lessing die Bibel dem Menschengeschlechte? — Confusion ist die Wirkung des Transcendenten (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), worin Kant alle andern Philosophen übertrifft. — Die Kantische Moral ist eine der Form nach transcendentalisirte und polemisirte deutsche Rechtlichkeit. — Sollte Kants Buchstabe nicht mehr werth seyn, als sein Geist? — Viele Leute halten nur das für ein System, was einen großen Klumpen in der Mitte hat. — Seine Moral ist auch im Innersten negativ. — Ihr Geist ist centrale Idealität und horizontale Realität. — Um jemand zu verstehen, muß man erstlich klüger seyn als er, dann eben so klug und dann auch eben so dumm.. Es ist nicht genug, daß man den eigentlichen Sinn eines confusen Werkes besser versteht, als der Autor es verstanden hat. Man muß auch die Confusion selbst bis auf die Principien kennen, charakterisiren und

selbst construiren können. Kants Philosophie ist im Innersten verrenkt und widersinnig, wie Spinoza im Innersten symmetrisch. Er ist partheiisch für's Horizontale und Negative und leidenschaftlich gegen alles Centrale und Positive. In der Praxis negirt er den Menschen noch so ins Centrum hinein, und setzt ihn gegen sich selbst in Belagerungszustand. Also centraler Negativismus. Seine Theorie hingegen gleich negativer Centralismus. Dieß sind nur die Schiefseiten, die man auf dem transcendenten Standpunkte erblickt. — Kants Confusion ist im eigentlichen Sinne des Worts unendlich. — Fichte kann noch bis zur absoluten Desorganisation kommen. — Schiller ist dem Geist nach der beste Kantianer; derselbe Haß des Positiven und Centralen construirt Dissonanzen. — Kants Kritik ist logische Legalität... Bei den kleinern Schriften muß man nur auf die Principien sehen, nicht auf die successive Bildung; denn Kant war sogleich Kant. In der Kritik der reinen Vernunft hat er die Unverständlichkeit nicht bloß postulirt, sondern auch eigentlich sanctionirt. Daran hat es gar nicht gelegen, daß Kant nicht hoch genug deducirend aufgestiegen wäre; denn auch das Niedere hat er nicht gründlich deducirt; getappt aber hat er bis ins Tiefste und Höchste. — Die mittlere Epoche ist bei Kant wohl die beste gewesen. — Kants Gesichtspunkt ein rein transcendentaler. Selbst die Identität des Positiven und Negativen hat er vielleicht nie ganz begriffen, und hat sich sehr mühsam dazu erhoben. — In der Demonstration viel Sinn für Mathematik, Anmuth und Zierlichkeit — vom Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen keine Ahnung, noch weniger von der transcendentalen Identität des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. — Bis jetzt ist nur das aus der Kantischen Philosophie allgemein angenommen, was ohnehin schon Geist des Zeitalters war. — Daß er die Metaphysik der Sitte eher, als die der Natur gefertigt hat, ist gewiß Respekt vor den Principien der praktischen Vernunft.

Zur Kritik der reinen Vernunft. — Es ist nicht sowohl eine Polemik (im großen Sinne der absoluten Philosophie), als eine Ermordung der Vernunft. Er polemisirt

aber gar nicht die transcendente Vernunft, sondern die absolute — oder auch wohl die systematische. — Den absoluten Idealismus hat er nie geahnt. — Object gleich Peripteria abstractissima, Subject gleich Centrale abstractissimum. — Die Realität des Peripharischen und die Idealität des Centralen hat er nie gekannt, die Realität des Centralen, die Idealität des Peripharischen nie beweisen können, er behauptet und glaubt. — Von der Identität des Idealen und Realen so wenig Ahnung, daß die Hinsicht auf eine absolute Verschiedenheit derselben der elästische Punkt seiner Philosophie ist.

Klar ist bei ihm die Identität der Erfahrung und der Erkenntniß. Nach ihm mußte es streng genommen gar keine reine transcendentale Physik, sondern nur eine angewandte geben. — Oder gehört die Mathematik auch zu den Erfahrungen? oder ist sie keine Erkenntniß? — Leicht wäre es zu zeigen, daß auch Kants Philosophie von Definitionen ausgehe, und sich ganz auf dergleichen gründe. — Von der Idealität alles Positiven hat er nie auch nur den Schimmer einer Ahnung gehabt; auch hat er die Positivität keines Idealen nur einigermaßen erweisen können. Von **Vorstellung** und **Gegenstand** muß Eins das Centrum, das andere der Horizont seyn, oder **beide sich gegenseitig und wechselsweise möglich, nothwendig und wirklich machen**. Dieß dürfte schon über Fichte hinausseyn; Schelling ahnt's. — Die transcendentalen Begriffe behandelt Kant wie homerische Gäste; erst lange nach dem Empfang werden sie gefragt, wer sie sind. — Seine Confusion ist epidemisch, inficirend. Dieß ist gewiß. .. Offenbar müßte (in der Diaskenase) die Dialektik der Analytik vorangehen; so würde alles viel deutlicher werden. — Seine kleinen Schriften sind meist Kritik der reinen Vernunft en miniature. Vieles von Kant könnte auch im Harve und Nicolai stehen. — Kant durchaus kritisch, wie Fichte moralisch oder praktisch. — Kant hat von der systematischen Philosophie eigentlich gar keine Notiz; von der reinen ächten speculativen Philosophie auch nichts oder wenig. Er ist ganz Elementarist und

Transcendental-Philosoph; das erste mehr. Fichte mehr transcendental.

Kant versteht niemanden, und ihn versteht auch niemand. Mehr Anstrengung als Kraft; Eitelkeit, Förmlichkeit, moralische Pedanterie, eine repräsentirende Natur ohne lebendige Phantasie.

Noch ist es keinem Kantianer eingefallen, ernstlich zu untersuchen, oder auch nur oberflächlich zu fragen, wie Kants Philosophie entstanden, wie er auf den Gedanken gerathen und wie es bei dieser Schöpfung hergegangen? — Es müßte dieser Untersuchung freilich eine andere vorhergehen über den Gang und die nothwendigen Bildungsstufen und Fortschritte der andern Philosophien als Wissenschaft und als Kunst.

Daß die Dialektik bei den Scholastikern als der wichtigste Theil der Philosophie angesehen ward, ist schon ein tiefliegender Beweis von Bildung und ein Anfang von progressiver Philosophie.

Ueber Jacobi.

Als Religioser und als Philosoph steht Jacobi weit unter Lavater. Lavater ist liberaler.... Wenn Jacobi mehr Philosophie hätte, so müßte er ein absoluter Skeptiker werden. — Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen. Um Etwas zu wissen, muß man Alles wissen wollen. Es ist ein rein antithetisches Wesen. Gegen Niemand aber ist er so polemisch wie gegen sich selbst. Keins seiner Bücher hat ein wahres Ende; es muß ewig schwanken und sich selbst zerstören. Zwischen Theorie und Praxis, zwischen Mythologie und Empirie. Er dreht sich in allen seinen Schriften in demselben Cirkel herum. Er ist ein lehrreich warnendes Beispiel, wohin Mangel an Kritik und unvollkommene Synthese führt. Eine polemische Beurtheilung thut ihm kein Unrecht, weil er selbst absolut polemisch ist. Seine Polemik ist Natur, meine ist Kunst und Freiheit. — Doch ist er gar nicht bloß

schädlich, sondern auch nützlich aus dem liberalen historischen Standpunkte; es ist so viel darin — Bildung, Prosa, Polemik. Niemand fühlt seine Selbstvernichtung in jedem Moment so grausam. — Alle Kritik lebender Menschen wird so leicht polemisch und Jacobi ist ein Beweis, daß die Polemik sich selbst annihilirt. Angst ist ein Hauptzug in seinem Charakter, Weichlichkeit und vornehme Eitelkeit; diese Dinge müssen doch beim Namen genannt werden; wir Deutsche sind eben ein kritisches Volk. Jacobi ist ein barbarischer Universalist, ein regressiver Sentimentalist, wie Schiller. — Engbrüstigkeit derjenigen, die das Christenthum durch bloßen Regressus auf das ursprüngliche Christenthum zurückführen wollen. Nur ein Deutscher kann ein rechter Christ im progressiven Sinne seyn. — Der Christianismus läßt sich weder lehren noch lernen; es wäre Unsinn, ihn beweisen zu wollen. Er ist progressiv ethisch im Großen. — Jacobi der Glaubenslehrer, Reinhold, der so viel Lehrer macht, der Leerheitslehrer.... Ob die Tendenz des Woldemar gefährlich ist, weiß ich nicht; es geht mich auch nichts an; aber verächtlich finde ich sie, und das zu sagen, habe ich ein Recht. — Jacobi's Philosophie könnte man die Philosophie vom Sprung nennen; — ich philosophire ruckweise; — Kant windet und krümmt sich; — Fichte geht den spartanischen Schritt. — Gott ist ein Individuum; daraus läßt sich die Dreieinigkeit demonstriren. Alle Ideen sollen Individuen werden, und alle Individuen zugleich Ideen seyn. Alle Realität soll ideal seyn, und alle Idealität real. Das ist die Grundlage des Christenthums.

In der Kantischen Moral ist etwas von der Theory of moral sentiment, und von der mittelmäßigen Hume'schen Vernunftmoral, auch etwas Candide und etwas Emile.

Die Bestimmung des Gelehrten gleichsam die deutsche Emile. — Jacobi ist zwischen die absolute Philosophie gerathen, und zwischen die systematische, und da ist sein Geist zu Schanden gequetscht. — Hemsterhuis's Aesthetik ist

Moralphilosophie und seine Moral ist durchaus ästhetisch. — Jacobi's Saltomortale ist nur ein blinder Lärm. Er ist ein mystischer Sophist.

Die Philosophie ein Epos, fängt in der Mitte an. — Alle Modernen fordern wirklich Universalität von Jedermann; das ist Geist der progressiven Bildung. — Alles was sich nicht selbst annihilirt, ist nicht frei — nichts werth. — Polemik ist an Kindern ein schönes Zeichen von Genialität. — Sinn und Vernunft beides Vermögen des absoluten Setzens, und insofern verwandt; jener des nothwendigen Setzens, diese des freien absolut willkührlichen Setzens, der Fiction ꝛc. Constitutives und exekutives Vermögen. Der Katholizismus ist naives Christenthum. Der Protestantismus sentimentales. Das Progressive fängt erst recht an. — Es giebt noch eigentlich kein ganz vollendetes Christenthum; noch zuviel Ausspruch dés sogenannten gesunden Menschenverstandes. — Daß alles (alle Künste) Wissenschaft werden soll, ist ein Satz der Logik, der Wissenschaftslehre; daß alles, alle Wissenschaften Künste werden sollen, ist ein Satz der Kunstlehre. Beides aber auch ein Satz der höhern Politik. — Alles, was etwas werth ist, muß zugleich dieß seyn und das Entgegengesetzte; aber nichts ist absolut transcendent; alles hat seine Sphäre. Was absolut transcendent wäre, kann nicht existiren.... Transcendent ist nur das, wenn man seinen Zweck überschreitet, seine Kräfte überspringt; der Mensch κατ' ἐξοχὴν kann das nicht. Es wäre Lästerung es zu denken. — Bildung ist antithetische Synthesis und Vollendung bis zur Ironie. — Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität der Bildung erreicht hat, ist sein Inneres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen.

Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Was Fichte als ausgemacht und sich von selbst verstehend voraussetzt, kann man fast immer ganz dreist widersprechen. — Es scheint den Mystikern eigen, etwas absolut Zufälli-

ges neben ihrem absolut Nothwendigen zu setzen. — Giebt es etwas Zufälliges oder ist dieß bloß Schein? Das eigentliche Zufällige wäre ein Wirkliches, das nicht möglich wäre. Denn was zugleich wirklich und nothwendig ist, ist nothwendig. — Das Deduciren hat nirgends ein Ende, soll nirgends ein Ende haben. — Das absolut Zufällige, Indeducible und rein Empirische, ursprünglich Gefühlte, ist gar nichts Philosophisches, kann also nicht philosophisch deducirt werden. Es ist etwas Physisches oder Historisches. Die Nothwendigkeit indessen eines solchen muß aus der Möglichkeit der Ichheit abgeleitet werden. — Fichte's Philosophie ist zugleich Punkt, Cirkel und grade Linie. — Fichte's Gang ist noch zu sehr gerade aus, nicht absolut proportionirt cyklisch. — Ist das Setzen eines absolut Zufälligen nicht der reine, klare Empirismus?... Fichte duldet den Witz bloß, mag ihn gern, sieht aber darauf herab. Er hat etwas praktische Abstraction; aber nicht viel. — Abstraction und besonders praktische ist wohl am Ende nichts als Kritik. Er ist ein kritisirter Polemiker. Er ist nicht genug absoluter Idealist, weil er nicht genug Kritiker und Universalist ist. Ich und Hardenberg sind doch mehr. Er ist ein halber Kritiker, offenbar auch nicht Realist genug in jeder Bedeutung und Rücksicht. In der polemischen Schreibart ist er vollkommen Meister; sein Styl aber ist fast nie ganz logisch, sondern hat fast immer einen polemischen Anstrich. — Das transcendentale Ich ist nicht verschieden von dem transcendentalen Wir.

Fichte.

Alle Streitigkeiten sind Religionsstreitigkeiten. Die Religion nicht bloß eine populäre Philosophie, sie ist allgegenwärtig. — Allgemeiner Haß gegen die, welche sie nicht verstehen können. — Weit besser und aufrichtiger haben sich auch in den letzten Tagen die Philosophen betragen als die vermeintlich Geistlichen. — Die Religion die einzige wahre Einleitung zur Philosophie. — Lessing's Freimaurerei ist ein Ideal der Kirche. Fichte's

Lehre ist Religion in Form der Philosophie. Er hat die Religion in der Tiefe des Geistes entdeckt, nemlich daß sie frei sey. — Von der Philosophie hänge das Heil der deutschen Litteratur ab; ihre Freiheit könne nur unbedingt seyn oder gar nicht; die Philosophie müsse sich selbst constituiren. — Es sey Pflicht hier für die Wahrheit ein Zeugniß abzulegen; keine angenehme, unter das Gewühl tretend. — Die Philosophie sey das Organ, um Religion zu entdecken. — Die Philosophie theilt sich in Theorie und Praxis, ist Idealismus oder Realismus. — Glaube als Princip der Philosophie ganz religiös. — Man müßte, was so künstlich gedacht ist, auch eben so künstlich lesen. — Diese Künstlichkeit des Denkens ist schon gegen Zweifler und Schwärmer nothwendig. — Philosophie und Religion sind in ihm bis zur Wechselsättigung durchdrungen. Philosophie ist hier Kunst, Religion aber Wissenschaft. — Wie in der Mathematik und Physik Philosophie gebunden ist, so in der Philosophie die Religion. — Nothwendig, daß die Religion auch erscheine ohne ihre Form; gebundene, unbestimmte Religion muß wohl immer unendlich seyn. — Es ist eine unendliche Masse gebundener, unbewußter Religion in Fichte, und eine eben so große von logischem Mechanismus, von philosophischer Künstlichkeit. Beide afficiren sich gegenseitig. Durch die Wirkung der Religion geht der Mechanismus der Reflexion überall nach aller Richtung ins Unendliche. Und vielleicht ist's doch nur die Wirkung dieses Mechanismus, wodurch das Borniren und wieder Borniren in ihm erzeugt wird. — Das πρῶτον ψευδὸς liegt wohl darin, daß Fichte das Universum (Nicht-Ich), nicht zufrieden es zu charakterisiren, motiviren will, ableiten. — Daß er die ganze Philosophie als Ein großes Problem-Experiment betrachtet, ist sehr methodisch, auch physikalisch, aber nicht philosophisch. — Fichte philosophirt immer nur aus Gelegenheit — auf jedes Incitament; hat eine unendlich große philosophische Erregbarkeit.

Für Fichte.

An die Deutschen.

Ihr wißt aus den Zeitungen oder aus den Streitschriften, die darüber ans Licht gestellt sind, daß man den Philosophen Fichte des Atheismus beschuldigt. Ihr wißt, daß Ihr seine Philosophie nicht versteht, wollt das auch nicht, aber ihr müßt doch urtheilen und haltet jene Beschuldigung ohne Weiteres für wahr; die ganze Sache aber für unbedeutend, weil Gott sich schon selbst helfen werde. Denn Ihr habt freilich ganz andere Dinge zu verrichten, als nach seinem Willen für seine Sache zu handeln und nach Gelegenheit auch zu streiten. Dazu habt Ihr keine Zeit, wohl aber habt Ihr Zeit jede Brochüre zu durchblättern, wenn eine litterarische Fehde großes Aufsehn erregt hat; denn daran findet Ihr ein ähnliches Vergnügen, wie der müßige Haufen in manchen großen Städten an den Thiergefechten.

Es könnte seyn, daß Ihr Euch aus demselben Grunde auch an diese Schrift verirrtet. Ist das der Fall, so muß ich Euch sagen, daß ich nicht gesonnen war, Eurer Neugier zum Gegenstande der Untersuchung zu dienen, und daher durch den Ernst des Inhalts und des Vortrags wohl gesorgt habe, Eure Erwartung nicht zu befriedigen. Laßt uns gleich jetzt auf ewig scheiden, denn ich werde ewig alle die verachten, denen es weder mit der Philosophie noch mit der Religion ein Ernst ist; sie mögen sich nun mit einem Schatten von Religion täuschen, oder, sich selbst des Atheismus bewußt, nur nicht begreifen können, wie man eine der privilegirten Classe so triviale Wahrheit öffentlich sagen könne.

Ihr aber, denen es mit beiden oder auch nur mit einer von beiden ein Ernst ist, seid mir willkommen! Wir sind Brüder und Mitbürger Eurer Gemeinde, wo alle vereint und frei von irdischen Banden durch Wahrheit und Tugend nach dem Ewigen trachten, und wo jeder, der sich berufen fühlt, über das, was alle betrifft, seine Meinung sagen soll. Nicht als einen Urtheilsspruch, oder auch nur als Vorschlag zu einem

allgemeingültigen Gesetz; sondern als Stimme eines Einzelnen. Jeder strebe nur als Einzelner zu seyn, was er seyn soll, so wird der gleiche Geist im Allgemeinen von selbst sich klar werden.

Also nur auf die Bedingung will ich mit Euch reden, daß wir gleiche Rechte theilen. Ich verlange nicht Euer Richter zu seyn, aber ich erkenne auch Keinen unter Euch für den meinigen, möge seine Würde und Ansehn auch noch so groß seyn.

Uebrigens aber will ich keinen ausschließen, dem es, um dies noch einmal zu wiederholen, Ernst ist mit der Religion und mit der Philosophie, oder auch nur mit einer von beiden; dem es nur je Ernst damit war, wenn er auch, weil er nicht ins Klare kommen konnte, lauer geworden seyn sollte; jeden, der noch nicht ganz verschlossen ist für das, was allein heilig und ewig gut ist; denn vielleicht ist ja eben jetzt der Augenblick gekommen, wo ihm der Sinn aufgehn soll; denn einmal muß es doch für jeden Menschen, der des Namens würdig ist, heißen Jetzt oder Nie.

Nun zur Sache, und zwar zunächst einige Worte über den eigentlichen Streitpunkt, den man auf eine unbegreifliche Weise völlig mißverstanden hat. Es ist gar nicht die Frage von Atheismus und Theismus. Denn darüber sind Fichte und die unter seinen Gegnern, welche es gut meinen, ganz einig, daß der Mensch all sein Thun und Lassen auf Gottes heiligen Willen beziehn soll. Der Gegenstand des Streits ist das Daseyn überhaupt, gar nicht das sogenannte Daseyn Gottes, sondern alles Daseyn überhaupt und dessen Werth oder Unwerth in Vergleich mit dem Handeln und die Beziehung beider aufs Unendliche und aufs Endliche. Fichte behauptet, das reine Handeln sey das Ursprüngliche und Erste, aus dem das Daseyn entspringe, und nach Art der bisherigen Philosophen das Handeln aus einem ursprünglich gegebenen Daseyn herleiten, das sey vernunftwidrig. Alles Daseyn sey endlich und sinnlich und nur im Handeln könne der Mensch das Unendliche ergreifen und das Bürgerrecht in der übersinnlichen Welt ge-

winnen. Daher könne der Philosoph als solcher die unendliche Vernunft nicht anders denken, als in ihrem ewigen Handeln und als dieses selbst, keineswegs aber ihr ein Daseyn außer diesem andichten. Es ist mit einem Worte der Streit des Idealismus und des Realismus.

Nun bitte ich Euch wohl zu bedenken, ob ein Streit dieses Inhalts, ein Streit über die Frage, ob dem Object oder dem Subject ursprünglich Activität beizulegen sey, durch den weltlichen Arm entschieden werden könne?

Sonach beruht die ganze Beschuldigung des Atheismus auf einem bloßen Mißverständniß. Von diesem Streit soll gar nicht mehr die Rede seyn, denn sie hätte gar nicht gemacht werden sollen. Zwar ist es ein sehr begreifliches Mißverständniß, da allen Menschen der Realismus angeboren, die Abstraction aber ein künstlicher Zustand ist. An der Stütze des Gegebnen wächst der Geist heran, ehe er sich zum Gedanken des freien Denkens erheben kann, und vermißt auch dann noch, wo es an Kraft gebricht, stets die alte Stütze. Viele sind mit Fichte im Geist und als Menschen einig, und können sich doch in seine Ausdrücke, auch wo er populär schreibt, nicht finden, weil seine ihnen unverständliche Theorie doch überall einfließt. Das können sehr würdige Männer seyn, aber wenn sie das sind, werden sie über nichts richten wollen, was sie nach ihrem eignen Bewußtseyn nicht verstehn. Man darf voraussetzen, daß zum wenigsten sie die Frage nicht entscheiden werden, und in dieser Rücksicht nannte ich das Mißverständniß aber ein unbegreifliches, da es so klar in den Acten liegt, daß die Beschuldigung durchaus keinen Grund habe.

Wohl werdet Ihr sagen, wenn dem also ist, warum braucht Fichte unwürdige Repressalien und heißt seine Gegner wieder Atheisten?

Bloße Repressalien sind es nun wohl nicht. Es geschieht keineswegs nur um seine Gerechtsame zu behaupten; sondern es ist wohl verstanden voller Ernst und buchstäblich Wahrheit.

Giebt es eine Religion, welche die rechte ist, so ist jede andere falsch. Das ist eben, wovon man nichts wissen will

in diesem artigen Zeitalter, wo der Mensch und die Tugend und alles in einen so glatten geschmeidigen Conversationston gefallen sind, daß die Wahrheit selbst lieber unwahr als unhöflich seyn darf.

Nach dieser liebenswürdigen Ansicht der Welt darf man nun das Gute und Schlechte nicht so streng scheiden, und wie die Menschen wären auch die Religionen nur dem Grade nach unterschieden. Eine unwürdige Toleranz des Unglaubens an das Höchste, die wohl dann am meisten ihre Schwäche zeigt, wenn sie Christenthum scheinen will. Denn der absolute Unterschied, den dasselbe zwischen Tugend und Laster, Wahrheit und Lüge, der Religion und der Irreligion mit lauter Stimme anerkennt, ist in der Geschichte und in den Urkunden und überall, wo es Kraft hatte, so deutlich und klar zu sehn, daß ihn auch dem Auge des Layen kein noch so künstliches Raisonnement verdunkelt.

Und eben darin stimmt Fichte's Philosophie — nicht etwa aus willkürlicher Annäherung, sondern durch die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Principien getrieben — mit der christlichen Religion vollkommen überein. Auch nach dieser Philosophie ist in der Welt ein ewiger Streit des Guten und des Bösen. Es giebt zwei ursprünglich verschiedene Tendenzen im Menschen, die aufs Endliche und die aufs Unendliche; also nicht bloß eine Verschiedenheit des Grades, Nüancen von Tugend und Laster, sondern absolute Entgegengesetztheit der Wege, die es jedem Menschen freisteht zu wandeln.

So lange es noch viele giebt, die weltlich gesinnt leben, und andre wenige geistlich gesinnte, wird es auch wohl zwei nicht bloß verschiedene, sondern schlechthin entgegengesetzte Religionen geben, wenn die Religion eines Menschen nichts anders seyn kann, als das Innerste und Eigenste in ihm, sein Erstes und Höchstes, und wenn seine Götter, nach der Bemerkung des Aristoteles, dem was er selbst ist, gleichen müssen.

Zwar die falsche nur scheinbare Religion, die es eigentlich nicht ist, wird diesen schneidenden Gegensatz aus allen Kräften verbergen und nicht bloß anderen, sondern sich selbst läugnen

wollen; weil mit der Anerkennung jenes Gegensatzes ihre eigene Nichtigkeit sogleich einleuchtet. Natürlich muß wohl der Endliche, welcher die (heiligen) Rechte des Unendlichen usurpiren will, (mit glatter Freundlichkeit) in gutem Vernehmen mit demselben zu seyn scheinen, und die ewigen Unterschiede läugnen!

Nicht so die heilige Religion, welche es wirklich ist. Diese wird und muß sich ihr mögliches Nachbild ewig aufs strengste entgegensetzen, es unbedingt verwerfen und ohne Schonung enthüllen, wo es ihm immer begegnet. So ist es, so war es und so wird es seyn. Daher die Polemik, an der die Schwachen so viel Anstoß nehmen.

Ich bin weit entfernt alle die, welche den Idealismus nicht begreifen und an der Glückseligkeitslehre hängen, sofort einer schlechten und nichtsnutzigen Religion zu zeihen. Das sey ferne von mir, so ferne als es auch von Fichte'n ist. Denn mehr als einmal hat er's anerkannt, daß viele von denen, die jener Lehre anhängen, besonders in Deutschland, zwar was die Theorie betrifft — nach seinem Wissen — sich selbst mißverstehn, aber doch moralisch gesinnt seyn können, und voll heiligen Ernstes.

Ob aber die Schilderung, welche er von jener falschen Religion entwirft, welche die eigne Verderbtheit, ohne alle Ahnung des Bessern in die Ansicht der Gottheit und der Verhältnisse zu ihr ganz überträgt, und dadurch als die einzig rechte constituirt, so daß dadurch, wenn das möglich wäre, die Besserung auf immer gehindert würde; ob diese treffende Schilderung auf viele oder wenige Subjecte passe, kann leicht jeder nach dem Maaßstabe seiner Kenntniß der Cultur und des Zeitalters ermessen, und mag es ja vorher bedenken, ehe er auf die Vermuthung geräth, Fichte und wer eines Sinnes mit ihm ist, streite nur gegen einen Schatten, es gebe keine positive Irreligion. Aber alles was nicht Religion ist und es doch scheinen will, ist nothwendig der Religion reell entgegengesetzt und soll vertilgt werden u. s. w. u. s. w.

Zum Idealismus.

Aus der zweiten Epoche.

Bei Spinoza sind Wissenschaft und Kunst verschmolzen; er ist der hohe Priester der unendlichen Vernunft. In ihm ist eine unendliche Beredsamkeit, Begriffe zu charakterisiren in Scholien. — Das Setzen auf diesen oder jenen Standpunkt ist dann ein weiteres Postuliren, ein Imperativ. — Der Eindruck des Spinoza, wie ein Duft der Unendlichkeit — klare Unverständlichkeit — Magie unendlicher Beredsamkeit — Majestät seiner Gedanken — Harmonie des ewigen Werks — Universum seiner Gedanken. — Spinoza annihilirt alle andere Philosophieen actu, indem gar von ihr nicht mehr die Rede ist ꝛc. ꝛc. — das sind weitverbreitete Ueberzeugungen, aber an wahrem Idealismus fehlt es ihm ganz. Es wäre vielleicht nicht ohne Erfolg, wenn man Spinoza in Fichte übersetzte.

Der Idealismus ist die intellecktuelle Anschauungsart des Zeitalters. Er ist es d. h. er soll es seyn, es giebt schon einige, die es wissen, daß er es soll, und darum ist er es schon jetzt, weil er es zu werden anfängt. — Die Methode sollte uns den Idealismus in die Gewalt bringen, um damit wie mit einem geübten Werkzeug sicher und beliebig zu verfahren. — Fichte ist in letzterer Beziehung der redlichste Forscher, der geübteste, kunstreichste Denker und der tiefsinnigste Erfinder seines Zeitalters und seiner Nation.

Wenn der denkende Geist die größte aller Entdeckungen macht — wenn er sich selbst findet — wird er seines eigentlichen Bürgerrechts inne, nimmt Platz im Reiche der Geister. Aber wie groß ist auch diese Wirkung! Es ist eine völlige Verwandlung. — Vorher sieht der Geist alles, außer dem Nächsten, verworren und dunkel und auch das Gefühl von Schranken

jeder Art verließ ihn nie, um auch seine besten Gefühle zu stören. Das Beste in einem solchen Zustande ist noch die heimliche Unzufriedenheit, die ihn immer begleiten muß; denn diese enthält wenigstens den Keim der künftigen Freiheit. Er lebt und handelt aber ohne zu wissen, ja auch das bewußtlose Wissen und Glauben, worauf sein Handeln sich gründet, sieht er nicht, oder er begreift nicht, wie er dazu kommt. Wenn nun die Zeit gekommen ist, wenn die Energie der Jugend es ihm noch möglich macht, die Pole seines Lebens umzukehren, nach seinem Wissen zu handeln und zu leben und um sein Wissen zu wissen; wenn er dann so glücklich ist, die eigentlichen Mittelpunkte alles Wissens nicht zu verfehlen, so ist er dann auf ewig sicher und frei von Banden. Der Wahn, in dem wir alle aufwachsen, ist ihm nun verschwunden ohne eine Spur zu hinterlassen, wie ein ängstlicher Traum. Die Welt erscheint ihm freundlich wie ein Farbenspiel, der schöne Widerschein des eigenen Lichtes; er empfindet nichts als Thätigkeit und Leben. Was er anschaut ist seine Wechselwirkung. Alles was er denken mag, hat nur Einen Gegenstand, die unendliche Fülle der Liebe und der Freude. Erschrecken kann er nicht mehr, aber wohl bewundern und erstaunen, daß er selbst — dem Anscheine nach ein unendlich kleiner Punkt — doch zugleich das Ganze selbst ist, daß er der Sohn der Erde sich mit der Gottheit verbinden, mit ihr Eins seyn kann.

Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris (1800—3).

Ist nicht das Ideale eine Vereinigung des Transcendentalen und des Absoluten? — Daß der Geist herrschend sey im Universum, ist wesentlich. Das wäre etwa Teleologie bis zur Totalität vollendet. — Die Speculation ist das religiöse Princip in der Philosophie. — Das Nicht-Ich sollte bloß Etwas heißen. — Ich + Etwas = Du. — Wir, Alles, Er = Geist, Geist + Wort. — Es giebt wahre und falsche Substanzen, gute und böse Ideen. Es giebt keinen Dualismus ohne Primat; denn alles Du entsteht nur dadurch, daß das

Unendliche aus sich herausgeht und ein Endliches erweitert. — Was nur Etwas ist, existirt nur gleichsam, und dieses gleichsam Existiren ist das ὄντως ὄν entgegengesetzt. Transcendent ist, was sich bezieht auf das auf sich selbst Herausgehn des Unendlichen. Selbsterweiterung in der Vernunft so wesentlich als Selbstbeschränkung; diese noch mehr. — Alle Causalität ist vernünftig d. h. transcendental.

Charakteristik ist Anschauung zum Begriff erhoben. Die Idee der Freiheit kann zur Anschauung gebracht werden durch symbolische Ausdrücke, durch die Dialektik — durch das Combinatorische, worin außer der Willkürlichkeit der Form auch die Neuheit und Fülle des Stoffs liegt, also auch die Thätigkeit und Freiheit. — Aufgabe: jetzt in der Europa die gewöhnlich gebildeten Menschen zum Pantheismus zu erheben, aber zu einem idealistischen? — Bedenklich!

Glauben — das höchste Product des Bewußtseyns; gleichsam ein gemeinsames liebevolles Wissen, ein Wissen des Wissens. Und ist nicht alles höhere Wissen oder alles Wissen des Wissens nur Glauben? — Das Wissen ruht nur auf diesem. — Welches ist das Organ des Bewußtseyns für fremdes Bewußtseyn — es ist offenbar mehr als Vernunft, oder doch diese nur in einer höhern Function. — Besteht aber Religion wirklich noch, so braucht es weder Moral noch Philosophie zu geben — beide als für sich bestehend nur nach dem Untergang aller Wahrheit und Sittlichkeit möglich. — Der Glaube ist Jehova, die Kirche Maria, Priesterthum und Baum des Lebens ist Christus. Der wahre Priester ist selbst ein Baum des Lebens, in den alle Glieder der Kirche verwachsen müssen. Er ist nothwendig auch König und Dichter. — Alles Wissen ist nur im Glauben und durch Glauben möglich.

Kants Resultate sind sehr übereinstimmend mit denen der englischen und französischen Philosophie; in der Theorie

die absolute Negation der Philosophie nach Locke; im Praktischen der allgemeine Wille nach Rousseau, nur deutsch gestempelt.. — Dialekte der Denkart. Man kann nur anschauen in Lust — Gefühl inniger Vermischung (wie im Essen und Trinken), mit dem Object ist die Bedingung des Verstehens. — Verstand ist das Organ so gut der Kunst als des Wissens. — So wie der Skepticismus selbst nur die negative Seite der Philosophie, so ist die Philosophie nur die negative Seite der Wahrheit. — Die Philosophie kann nur Encyklopädie oder Dialektik seyn. — Vernunft ist Erinnerung in der Form des unendlichen Wissens. — Witz ist gewissermaßen Offenbarung in geselliger Form. — Gesetze giebts nicht für den Glauben, sondern nur für Bildung, Kunst, Verstand. — Die Form der Begeisterung als göttliche Passivität ist nach Plato Trunkenheit, Synthesis von Traum und Raserei. — Die Tendenz der Philosophie zur Popularität ist eine unverstandene Tendenz nach Moral — womit vielleicht die Philosophie aufhört Philosophie zu seyn. Schelling hat sich bis jetzt fest construirt. Er hat die Pole theils gebunden gegenseitig, theils gleichförmig bis auf Null deprimirt, um sie verbinden zu können. Daher ist es ihm bisher unmöglich, recht organisch zu denken, und kann er fort und fort nur mechanische Künstlichkeiten aufstellen ohne inneres Leben. — Ist nicht Philosophie eigentlich gar nicht mehr Wissenschaft, sondern bloß Bildung wie Musik? — Es giebt nur drei Formen der Philosophie, die encyklopädische, — die moralische und die mathematische. — Moral wird gleichsam wie lyrische Poesie, — wenn die Philosophie einmal universell seyn wird.

In keinem Phänomen zeigt sich der tiefe Verfall der jetzigen Zeit so sehr, als in der Musik in ihrer äußersten Irreligiösität.

Bemerkung. Die Hefte zur Philosophie von den Jahren 1802, 1803 und 1804 enthalten theils Vorstudien und Entwürfe zu einem Cursus der Philosophie, theils auch interessante kritische

Bemerkungen, die jedoch meistens in die Charakteristik der Philosophie (im I. Bande) verarbeitet sind. Wir gehen daher sogleich zu den Jahrgängen 1805–1808 über, womit sich die zweite Epoche der Fragmente schließt.

1 8 0 5.

Es ist eine fortgehende Tradition des wahren Idealismus seit Christus in den Kirchenvätern und Scholastikern — aber nur schwach in den ersten, wegen ihrer synkretischen Philosophie: die Schöpfung aus Nichts, die Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt läßt sich nur durch den vollendeten Idealismus erklären. Inconsequenz einiger Kirchenschriftsteller (z. B. Tertullians), damit Aristoteles oder Plato's Philosophie ganz verwerfen zu wollen (Trennung der Philosophie und Religion fällt auf sie selbst zurück — indem sie eben dadurch schlechte Philosophen sind). Das Alter der Tradition eines vollendeten Idealismus und idealischen Kosmogonie wird auch dadurch klar, daß Spuren davon in allen Mythologien sind.

Alles Entstellte in der christlichen Religion nur aus dem Mißverhältniß zur Politik und zur Philosophie.

Aus Mangel an wahrer Philosophie kommt die Intoleranz gegen die Mystiker, die dadurch gezwungen wurden, Sektirer — nicht mehr Philosophen — zu werden.

Die wahre (ideale) Philosophie soll zugleich seyn ein genetischer Dualismus und ein positiver Realismus.

Der Lehre: Gott ist die Liebe ist grade entgegengesetzt die Lehre: Gott ist schlechthin unbegreiflich.

Eine gründliche Kritik der Vernunft dürfte grade auf das entgegengesetzte Resultat führen, wie die kantische; nicht daß die transcendente Idee ein Schein sey, der aus der Natur der menschlichen Vernunft entspringe; sondern daß sie (jene Idee) als über die menschliche Vernunft hinausgehend, ihr durch Offenbarung mitgetheilt, von ihr aber sehr bald mißverstanden sey.

Es heißt die Offenbarung herabwürdigen, wenn man sie nur als Mittel braucht, die Skepsis niederzuschlagen — da sie vielmehr das geben soll, was der Mensch durch eigne Vernunft nicht erreichen konnte.

Woher die sonderbare Neigung des menschlichen Geistes zu Abstractionen, die eigentlich doch unnatürlich ist? Der leere Raum z. B. ist recht eigentlich wie der Geist der Nichtigkeit; die verkehrte Philosophie ist zu künstlich, zu tief und übermüthig verkehrt, als daß sie bloß der Schwäche der menschlichen Vernunft zugeschrieben werden könnte. Vieles darin ist dem Einfluß eines bösen Geistes zuzurechnen.

Die Selbstvernichtung, die der Philosophie in allen ihren Gestalten anklebt, ist ihr zu tief eingegraben, als daß dieß nicht wesentlicher Charakter seyn sollte — ihre Bestimmung. — Sie muß endlich aufhören und sich zersetzen.

Den eigentlichen Wendepunkt der neuen Philosophie machen diejenigen Skeptiker, welche zugleich Mystiker waren und Glauben und Offenbarung empfahlen.

Aus der abstracten Philosophie der Scholastiker mußte die subjective, individuelle hervorgehen, wo jeder auf seine Weise eine Philosophie versuchte, bis man endlich zur populären, dem Pöbel angemeßnen französischen herabsank.

Die alte Philosophie war organisch und systematisch in ihrem Gange — bei den Neuern aber ist alles noch sehr verworren.

Die Vernunft ist die formelle Ichheit ohne Liebe. Das bloße Seyn ist Wirklichkeit ohne Leben.

Die Vernunft ist die eingebildete Ichheit, die der Liebe vergessen hat, falsche willkürliche Einbildung der Ichheit als eines Ganzen.

Die alte Offenbarung hat man mißverstanden; die evangelische aber fast gar nicht beachtet und benutzt in der neuern Philosophie.

Die Einheit der Vernunft ist nicht aus ihr selbst abzuleiten, sondern nur aus Erinnerung, also ist die Vernunft

nicht Quelle. Einheit ist ihr einziger Grundbegriff — übrigens ist sie bloße Bestimmbarkeit — Verbindungsfähigkeit.

Wie ist aber der Prozeß der Offenbarung zu erklären? — als ein lebendiger. Das Seyn ist bloß ein erloschenes Werden; dieses ist wohl richtiger zu sagen, als das Seyn sey bloß die Gränze, der Anfangspunkt des Werdens. — Dadurch daß der Realismus das Werden läugnet, und das Seyn sagt, streitet er in seinem Hauptzwecke, die Empirie zu vertilgen, mit sich selbst. — Der Begriff des Seyns ist ganz aus dem Gebiet des Endlichen (Passiven) und Empirischen. Das Unendliche setzten die Alten so herab, weil sie es mit dem Unbestimmten gleich setzten, da es doch vielmehr unendlich bestimmt ist; bestimmbar nicht nur, sondern auch bestimmend und bestimmt ist.

Die Vernunft ist die in sich reflectirte Einbildung ohne Liebe. — Warum sie sich so auf die Begriffe wirft? — weil diese das objectivste sind — weil sie nichts Aeußeres und Sinnliches enthalten, ohne Stoff sind. Eine außerweltliche Ursache der Welt ist überdem der Vernunft gar nicht so gemäß, als Pantheismus, streitet vielmehr gegen die Einheit derselben.

Der negativen, sogenannt natürlichen Theologie, abgesondert von positiver Religion, blieb nichts übrig als Ontologik und Logik; wozu das griechische Erbtheil von Dialektik und Rhetorik kam.

Philosophie, die nun weiter ginge vom Glauben an Christum aus, wäre wohl ein Philosophiren im Geiste des Wortes; wo Christus und Glaube schon vorausgesetzt würde, und nun weiter fortphilosophirt.

Das Christenthum ist grade darin, daß es von Christus ausgeht, eine idealistische und göttliche Religion.

Jede mögliche neue Religion ist im Christenthum schon a priori mit umfaßt; daher ist es Thorheit eine neue Religion stiften zu wollen. — Die subjective (formlose) Reli-

gion des Gefühls ist irreligiös, als individuell und egoistisch, läßt sich daher leicht widerlegen.

Die scholastische Philosophie war eine Christianisirung der Philosophien, so wie die romantische Dichtkunst eine Aneignung und Verwandlung der nordischen Mythologie. — Ist aller Glauben durchaus willkürlich und moralisch, so läßt sich auch die katholische Disciplin der Kirche über den Glauben rechtfertigen; es ist hier gar kein Zwang.

Ein sehr edles Princip lag der Einverleibung des römischen Heidenthums und des Judenthums in die katholische Religion zum Grunde; beides ward dadurch ganz verwandelt, und aufs geistige umgedeutet. An dieser Bedeutung, an diesem Geist lag alles, jede Form ward willig angenommen und dahin gelenkt. Das ist die organische, assimilirende Kraft des Christenthums.

Die Eintheilung in Realismus, Idealismus, Mysticismus ist auf die Scholastiker wohl gar nicht mehr anwendbar. Sie sind alle Idealisten als Christen und als Aristoteliker. — Es muß hier also ein anderes Princip der Eintheilung gesucht werden. Besondere Autorität haben unstreitig die von der katholischen Kirche förmlich geheiligten: Augustinus, Bonaventura und Thomas.

Bei der Selbstbeschränkung des Denkens durch den Glauben kommt es gar nicht auf das Maaß des schon Gedachten an, da das Denken ja doch kein Ende hat; sonach kann man, wenn nur die Fülle der Liebe da ist, auch gleich mit dem Glauben anfangen, und in der Religion die Philosophie entbehren; das scheint die Meinung mancher Religiösen. Im Verein mit Philosophie erscheint der Glauben mehr als letzter Schlußstein.

War die christliche Philosophie, besonders die des Mittelalters, vielleicht ein solcher mysteriöser Idealismus, wo man denn freilich, wie meistens zuletzt, nur allein an die Hülle sich gehalten hätte?

Große Aehnlichkeit des Bonaventura mit Dante und

Petrarca, ganz dieselbe Bilderart. Höchste Süßigkeit wie im Petro Perugino. Gänzliche Verschiedenheit von Thomas. Höchste Stufe der orientalischen Bildlichkeit und evangelischen Süßigkeit. — Bonaventura ist eigentlich ganz Dichter; es fehlt nur das Metrum; in seinem ganz eignen Styl (gebildet nach den orientalischen Bildern und der eignen Süßigkeit katholischer Hymnen), auch italiänische Worte; die Aehnlichkeit im Styl mit Dante ist wirklich groß, nur ist er milder. — Der Italiäner sehr kenntlich im Bonaventura, im Thomas aber gar nicht.

War Dante ein Anhänger des Thomas oder des Bonaventura? Als Ghibelline schon mußte er wohl mehr Franciscaner seyn, in der Opposition gegen den Papst.

Alle die größten Männer ganz zu einer Zeit — im Zeitalter Friedrich's II. Dieses war ein Zeitalter der Revolution — alles so schnell als wichtig — dasselbe was späterhin das Zeitalter der Reformation war. — Albertus viele Schriften gegen unerlaubt magische Künste und Wissenschaften sehr wichtig für den Geist der Zeit. — Die kühnsten Ketzereien (Averristen — Manichäer — Materialismus des Dirando) zur selbigen Zeit. — Diese Revolution war ganz geistig, — die neue Revolution bloß körperlich und äußerlich.

Albertus — Thomas — Bonaventura — Dante die großen Riesengeister des Mittelalters und der katholischen Litteratur. — Scotus ein Uebergang — Ocean, — Durandus wohl schon die entartete Nachzeit, wie Abaelards die entartete Vorzeit. — Dionysius Areopagus ist in Bezug auf diese frühere Entartung sehr wichtig.

Die sogenannten spiritualen Franciscaner waren eigentlich die frühern, bessern Protestanten; ihre Vergötterung des h. Franziscus und Lehre von dem neuen Weltalter des heiligen Geistes und Evangelium Francisci enthält das Kühnste der alten großen Ketzereien. (Drei Epochen der Geschichte nahmen sie an — die alte des Vaters — dann die des Sohnes und dann die zukünftige des heiligen Gei-

stes) *). Die Scotisten waren auch Franciscaner, schon darum der größten Aufmerksamkeit würdig. Scotus wohl ein Versuch, auch in der scholastisch-philosophischen Subtilität (welche Thomas der Dominicaner zuerst aufgebracht hatte), das Tiefere aufrecht zu erhalten.

In ihrer Ausartung gaben die Franziscaner Anlaß zur Reformation.

Als ärgerliche franziscanische, vermuthlich philosophische, sehr interessante Schrift angeführt **): Introductorium in evangelium aeternum (anno 1250) und Albigis liber conformitatum S. Francisci cum Jesu Christo (1385).

Der Pantheismus oder Realismus ist der Tod der höhern Philosophie. — Der vollendete Mysticismus (in Jak. Böhme, wo unendliche Fülle und Freiheit ausgedrückt, und alles in Leben und Geist aufgelöst ist), hat nur den einzigen

---

*) Man hat bisher noch wenig darauf geachtet, daß diese Geheimlehre schon in Mahomeds Grundansichten lag, da er nämlich das Judenthum als patriarchalische Basis und gleichsam aus der ersten Potenz hervorgegangen betrachtete, das Christenthum dagegen als das Reich der zweiten Potenz, des vermeintlichen Sohnes Gottes, in der That aber als eines göttlichen Gesandten, dessen Stiftung immer als eine nicht zu überspringende Stufe gelten mußte, welche auch jüdische Proselyten des Islam durch die Taufe zu bezeugen hatten, bevor sie als Moslemin anerkannt wurden; er selbst endlich besaß nach seinem Wahn die Gewalt und das belebende, beseelende Princip des heil. Geistes, das Paraclet, und von ihm geht aus das Reich der dritten Potenz, welches nach allen Seiten hin alles verzehren sollte mit Feuer und Schwerdt und alles Alte im Blut abwaschen und erneuern. Es ist hier noch vieles näher zu erforschen übrig und die Lehre von den drei Weltaltern, so wie alle verborgene Wissenschaft und Kunst des Mittelalters hängt wohl noch durch ganz andre Fäden und Gewebe mit dem Mahomedanismus zusammen, als man bisher ausgemittelt und ans Licht gebracht hat. W.

**) Das Evangelium aeternum wird auch dem Abt Joachim zugeschrieben. Genauere Auskunft darüber in Engelhards kirchenhist. Abhandlungen I. B.

Fehler, daß er unverständlich ist; die vollendete und die werdende Welt sind darin vermischt.

In Plato sind doch nur armselige Aussichten auf Fülle und Individualität.

Spinoza's Substanz ist wohl ganz eigentlich das böse Princip, so daß er den Namen Atheist im schlimmsten Sinne verdiente.

Spinoza der vollständige Inbegriff des Irrthums — aber eben darum doch eine Stufe der philosophischen Lehrjahre; denn der Mensch wird oft grade dadurch zur Wahrheit geführt, daß er den Irrthum ganz zu Ende treibt.

Ist das Ding nur Hülle des Du, so ist es nur Bild von diesem, oder Erweckung von etwas Verlornem im Ich, Veranlassung des Erinnerns oder des Ahnens; was wir nicht durch Denken finden können, das muß durch die Dinge in uns zur Erinnerung geweckt worden seyn, das wissen wir nur durch Erinnerung.

Fichte's Setzen ist nur praktisch, nicht moralisch — das moralische Setzen ist das Glauben.

Schon das Setzen von Fichte ist realistisch und führte ihn wieder zur Substanz; denn was heißt es als beharrlich constituiren?

Daraus, daß unser Wissen vors erste wenigstens subjectiv sey (seinem Anfang nach), folgt, daß der Anfang der Philosophie von uns selbst zu machen sey.

Fichte's großer Fehler ist, daß er gleich im Anfang dem Realismus viel zu viel einräumt, auch in der Form. Ein Grundsatz ist gleichsam eine philosophische Substanz. (Anspielung auf Spinozismus ꝛc.). Auch die Methode ist nicht synthetisch. — Wie aber wäre sie zu charakterisiren?

Fichte's Unverständlichkeit rührt wohl daher, daß seine Methode oft die des Mystizismus, wenn gleich sehr empirisirt, ist. — Seine so äußerst unverständliche Sittenlehre ist ein Mystizismus über die Praxis. — Was bei mir Moral heißt, kommt gar nicht darin vor.

Speculation ist zugleich Divination — schließt dieselbe mit ein. — Der Standpunkt der Construction schon viel höher als der der Reflexion.

Wissenschaft im gemeinen Sinne ist erstorbene, erloschene, starrgemachte, bloß praktische Philosophie.

Ganz unbekannt ist uns noch, welche Entwicklungen im Bewußtseyn selbst hier auf Erden möglich sind, welche selbst uns noch ganz unbekannte Kräfte des Bewußtseyns sich auf einer höhern Stufe enthüllen und zeigen können, (welche höhere Stufe durch innere Schönheit und Frömmigkeit erreicht wird).

Wie der physische Mensch zu Grunde gehen würde, hätte man nicht den entsetzlichen Schmerz, sondern ein bloßes geistiges Mißfallen beim Kranksein oder bei anderer Zerstörung; so müßte die moralische Welt auseinander fallen, wenn die auch noch so lautere philosophische Religion die einzige bleiben sollte; da wäre es schwer, daß das Gute in der Welt siegte. — Ist der Satan philosophisch gewiß? — oder offenbart zur Warnung? — Es scheint fast auch das Erste. Aber in welcher natürlichen Philosophie findet er sich schon? — Glaube an den Vater und König, an Himmel und Hölle ist nothwendig für die sittliche Welt.

Wahrscheinlichkeit einer großen Revolution im Bewußtseyn im Augenblick des Todes; bei vielen erwacht die Erinnerung der ersten Kindheit wieder, bei andern geschieht ein Blick in den Zusammenhang unsrer Seelen mit denen der Eltern und Geliebten; ein Blick in die geheime Werkstätte der Seelenläuterung; Vorbereitung zum Tode ist daher für uns selbst die rechte Aufgabe der Religion — nach objectiver Uebereinstimmung aller Frommen.

Sterben ist nicht ein Entschlummern, sondern ein Erwachen des Geistes.

Es giebt kein anderes höheres Bewußtseyn als durch das Gewissen, welches allein die Liebe vermittelt.

Das Wesen des Schönen ist die göttliche Bedeu-

tung, es gilt nur diese; wessen Bedeutung nicht göttlich ist, das ist nichtig oder unbedeutend.

1806.

Leibnitz hat das Ungeheuer der Logik gebändigt, indem er die beiden Grundsätze beschränkte. — Die ratio sufficiens ist der ratio completa entgegengesetzt — läugnet sie, d. h. läugnet die Nothwendigkeit. — Der Grundsatz des Widerspruchs ist nicht eine Ableitung, sondern eine Begränzung des Grundsatzes der Identität: a = a. Der letzte abstrahirt von Zeit und Raum, der erste setzt eine bestimmte Zeit und Raum. — Das heißt also: der Grundsatz der Identität gilt — nur im Gebiet des Endlichen oder: Beharrlichkeit findet nur im Endlichen Statt.

Wäre das Unendliche beharrlich, so gölte es wohl a = a; aber dann gäbe es kein b.

Ist alles unendlich, so entsteht freilich eine *Unendlichkeit* von Unendlichkeiten — aber ohne Widerspruch, wenn man nicht den Begriff der Substanz einmischt.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles nichts anders ist, als der erste Brouillon einer gesammten Philosophie. — Die scholastische Philosophie löste sich zuletzt ganz in Abstractionen auf; dieses ist der natürliche Gang der Philosophie — wenigstens der Europäischen; aber schon im Plato und Aristoteles liegt der Keim dazu. Welches ist das Gegenmittel dagegen — Verbindung der Philosophie mit Historie — dann mit Poesie — und mit Religion.

Hatten die ältesten Menschen eine unmittelbare und höhere Naturkenntniß, weil sie noch alles in Gott sahen, so kann durch Religion der Rückweg eben dahin gefunden werden; aus der Naturphilosophie aber kann die wahre Religion nicht gefunden werden; wohl aber umgekehrt durch die wahre Religion und Theologie, endlich die höhere Physik.

Die hohe Bedeutsamkeit der Elemente ist ebensowohl Princip und Kriterium des Idealismus, als die Vernichtung der Substanz, und das Primat des Ich. Denn Ele-

ment ist ja eben die Indifferenz des Geistigen und des Körperlichen.

Die Verbindung der Philosophie mit Historie schon im Augustinus; die nähere Verbindung mit Poesie und Religion im Bonaventura.

So lange noch die Dreieinigkeit das Ideal der Philosophie ist, erstreckt sich auch noch die Philosophie des Mittelalters — also Reuchlin, Mirandola — noch dazu gehörig. Das Anschließen an orientalische Philosophie war doch nur Nebensache.

Die Dreieinigkeit enthält wohl auch das ganze Geheimniß der Naturphilosophie; man muß es auf den Willen und die Liebe beziehen. Die neuplatonische Dreieinigkeit ist ganz verschieden von der christlichen; die christliche Dreieinigkeit der Liebe wird auch selbst von vielen Christen nicht verstanden und die der Platoniker dafür untergeschoben.

In der Empirie ist ein Mysterium — aber ein leeres — und weil es hier nichts absolutes giebt — eine endlose Reihe von Unbegreiflichkeiten — namentlich im scientifischen Empirismus.

Von Locke bis Fichte ein Aufsteigen von Empirie durch Skeptik zum Idealismus. — Aber dieser jetzige Idealismus ist der allerböseste und schlechteste. —

Die Vernichtung des Begriffes der Substanz führt nothwendig mit sich, daß die Philosophie kritisch seyn muß. Giebt es einen ursprünglich angebornen Irrthum, der in neuen Gestalten und höhern Potenzen oftmals wiederkehrt, so kann man nur durch Kritik zur Philosophie gelangen.

Fichte's Realismus beweist, daß Hochmuth nicht im wahren Idealismus beharren könne — unvermeidlich zum Realismus führe. — Der göttliche, künstliche und natürliche Idealismus muß verbunden werden, dann giebt sich alles von selbst. — (Giebt es aber nicht noch einen vierten katholischen Idealismus?).

Ist diese Ansicht des Idealismus richtig, so müßte auch die ganze Behandlung der Philosophie religiös seyn.

Der Idealismus kann die böseste Philosophie seyn und auch die allerhöchste und beste. (Christus selbst ist der höchste Idealist). Die alte Philosophie ist ein stetes Sinken; die neuere theils ein Schwanken zwischen europäischer Natur und orientalischer Tradition (Ebbe und Fluth), theils ein Kampf zwischen dem guten und bösen Idealismus (zwar Gott als das Ideal erkennend, dieses selbst überall die absolute Ichheit und Vernunft).

Fichte's Ich, das sich durch Willkür selbst in Nothwendigkeit verwickelt, ist mein Feuer, die Schellingsche Indifferenz ist das Wasser.

Die Zersplitterung der Schule der Idealisten war gut, um das Nichtige einer Religion aus Menschenkräften einzusehen.

Sie reden immer von der vollendeten Seligkeit auf der Höhe des reinen Gedankens und sind dabei immer mürrisch und übler Laune.

Das sich selbst beschränkende Denken ist Glauben — Weisheit oder Verstand — aber nicht das sich aus äußern Gründen beschränkende, welches auch eigentlich kein rechtes Denken ist, gehört nicht hieher.

Die Empfindung ist das Centrum des Bewußtseyns; das bloße Bewußtseyn der Ichheit — wird durch den Willen unendlich verändert — dann entsteht Gewissen und Begeisterung — beide zusammen erhöhen das gemeine Selbstbewußtseyn zur Besonnenheit. — Erst durch den Willen geht der Sinn für das Unendliche auf; — es entsteht der Verstand.

Gefühl und Verstand sind gleichsam in Wechselwirkung für die Philosophie. — Ohne Gefühl giebt es keinen Verstand — ohne Verstand ist das Gefühl unmittheilbar.

Zwischen diesen beiden Gegensätzen schwebt der Geist der allein wahren, befriedigenden Philosophie mitten inne. Das Häretische zerstört aber nicht nur den Verstand, sondern nächstdem selbst das Gefühl, wie der Stolz die Liebe.

Anschauen heißt sich als ruhend oder substantiell vorstellen; denken als beweglich, unendlich beweglich; begeistert, als genetisch in der Mitte.

Das Hauptresultat aller bisherigen Untersuchungen ist, daß philosophische Freiheit nichts anders als ein vorübergehender Zustand der Krisis, Gährung und Gebährung neuer Gestalten seyn kann.

Was man Willen nennt, ist gar nicht Wille, sondern nur ein Gemisch von Trieb und Vernunft. — Aller Wille fängt an und entsteht durch die Ergebung. — Das Gute und Böse ist im Bewußtseyn durch fortgehende Potenzen geschieden.

Eine abgesonderte Religion der Natur giebts nicht — denn die Natur ist nur im Geist der Liebe verständlich; der Wille ist weit über alles das erhaben. — Der Indifferentismus ist jetzt freier, und darum nicht so leicht abzufertigen; er läßt die Idee der Religion, die er aber ganz innerlich nimmt, und die Nothwendigkeit und Schönheit des äußern Cultus dahin gestellt; jeder Einzelne solle den Cultus, worin er geboren, so edel nehmen und machen, als er vermöge; das Positive seiner väterlichen Religion idealisiren gleichsam, wie ein Kunstwerk.

Es giebt nur zwei Offenbarungen, eine natürliche des Lebens, und eine übernatürliche des Todes, oder der Andacht.

Wir kennen Gott eher und klarer als uns selbst. — Das erste ist unmittelbar, das letzte nur mittelbar.

Wenn die wahre Erkenntniß Gottes (nach Reuchlin) auf einer reellen Verbindung mit der Gottheit beruht, so ist es auch gar nicht zu denken, daß der rechte Glauben oder das höchste Wissen eine bloß müßige nur theoretische Kenntniß seyn sollte; es muß auch praktische Folge haben — also wunderthätig seyn. Aber wie ist nun die Sphäre dieser Wunder zu bestimmen? — Das größte aller Wunder ist unstreitig die Heiligkeit — übrigens wäre wohl ein partielles Aufheben der Naturgesetze zu statuiren, oder Verstärkung der höhern göttlichen Naturordnung gegen die niedern — was in Medicin

und Rhetorik auf verschiedene Weise der Fall seyn dürfte. — An der wunderthätigen Medicin der Apostel und Christen ist gar nicht zu zweifeln.

Wie sollte der, den der Vater eines Anhauchs, eines lichten Anblicks würdigte — wohl sterben können? Ebenbild Gottes ist Unsterblichkeit.

Die Unsterblichkeit ist das große Evangelium für unser Zeitalter. — (Wie es dasselbe auch im Entstehen des Christenthums war) *).

Ohne Religion zu leben, ist so traurig als unglücklich. — Die katholische ist die einzige, die man ergreifen kann, unstreitig wenigstens die bessere. Die todte Erstorbenheit und Erschlaffung, die auch in der katholischen Welt sich jetzt sehen läßt, ist keineswegs ein Grund nicht überzutreten, sondern im Gegentheil eine Hoffnung mehr, sie werde durch die Neubekehrten neu belebt werden, wie dieß mit so manchen Kirchenvätern der Fall war. —

Nichts ist weniger allgemein wahr, als die behauptete Indifferenz der mythologischen Religion gegen die andere; der Haß der intellectuellen und mythologischen Religion ist gegenseitig — z. B. zwischen Aegyptern und Persern, Verfolgung der Juden durch die macedonischen Syrer; auch von den Römern, noch ehe das Christenthum entwickelt war.

Ein sehr scheinbarer Einwurf gegen die Religion ist die Erscheinung eines gar nicht antireligiösen oder bloß poetischen Lebens bei den Griechen und heidnischen Deutschen, da Mythologie von Religion abgesondert war, als höchste Blüthe des europäischen Lebens; aber wie schnell sind auch die Griechen gesunken, weil es an dem besten Theil fehlte; und wie viel schöner ist das deutsche Mittelalter als jene älteste noch heidnische Zeit.

Thöricht ist die Meinung derer, die da sagen, die Lehre, die allein Heil bringt, sey zwar durch Christum in die Welt gekommen; aber jetzt könne man auch ohne die Gemeinschaft und die

---

*) Wer Gott sieht, sagten die Alten, der muß sterben; hier gilt umgekehrt: wer Gott ansieht, der lebt. W.

Gebräuche der Kirche und ohne Verehrung seiner Person das Wesentliche seiner Lehre halten, seiner Bestimmung genug thun. — Die Kirche allein ist das Gefäß jener Lehre, und diese heilige Gemeinschaft zu zerreißen, die schlimmste aller Thaten.

Die scheinbar milde Irreligion, welche die Philosophie für die gelehrten und höhern Stände bestimmt, und die Religion des gesunden Menschenverstandes für das Volk ist schlimmer als die wild zerstörende Irreligion.

Die höhere Philosophie ist selbst schon Theologie, und die niedere ist nichts als Logik.

Der Glaube und die Liebe sind der doppelte Quell der katholischen Philosophie.

Auch die Lehre von den letzten Gründen des Wissens muß ganz nach der katholischen Ansicht entschieden werden. — Das Gefühl ist die einzige Quelle des Wissens; Verstand das einzige Werkzeug. Das Fehlerhafte der Vernunft liegt in der Abstraction — nicht in der Verbindung und Vereinigung. Nur durch Gefühl kann man sich die Offenbarung aneignen; und auch die transcendente Erinnerung ist als Abstraction leer und nur als Liebes-Gefühl reell und positiv.

Das unmittelbare Ergreifen der Wahrheit (καταλῆψις) — intellectuelles Anschauen liegt im Idealismus, als Gegensatz gegen die Skeptik. — Aber volle Freiheit kann nur im Katholizismus mit Willen und Liebe zugleich ergriffen werden.

Der Skepticismus ist der Grundfehler der europäischen Philosophie. (Unglaube — geheimes Zweifeln, was jeden kräftigen Glauben lähmt).

Der Skepticismus ist ganz zu verwerfen, oder wenigstens ist seine Rolle jetzt ganz ausgespielt durch Voltaire, Hume, Kant. — Der gemäßigte, gemilderte Skepticismus ist gar nicht das, sondern ist Empirismus. — Der absolute Skepticismus ist ein verzehrendes, fressendes Princip (wie sich selbst an Plato zeigt). — Der Pantheismus ist für unser Zeitalter hie und da der Eingang zur Wahrheit geworden, wird er aber nicht poetisch, sondern scentifisch genommen und mechanisch, so führt er zur falschen Naturphilosophie und Astrologie.

Wird er aber poetisch genommen (wie in Novalis und meinen Ideen), so führt er 1) zur Religion der Religionen, alles ohne Ausnahme, 2) bei weiterm Forschen zum Unterscheiden der wahren und der schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen.

Was kann aber nun die Skeptik besiegen? — Leicht ist es, sie durch sich selbst zu besiegeu — aber dadurch wird kein Glauben erzeugt. Es giebt nur zwei Organe des höchsten gläubigen Wissens d.h. des Begriffs der wahren Dreieinigkeit: Gebet (Messe) und Predigt — Gebet und göttliche Rhetorik für uns und andere. — Aber es braucht nicht grade eine Predigt der äußern Form nach zu seyn. Auch ein System kann die symbuleutische Kraft haben; kann ein rhetorisches Kunstwerk seyn; vielleicht war dieß sogar der Fall bei manchen der griechischen Systeme in Prosa, namentlich bei den platonischen Schriften. — Sollte unter den Werken der Kirchenväter und Scholastiker keines seyn, was diesem Zweck entspräche, und Vorbild der Form seyn könnte?

Der falsche Glauben ist der durch Willkür nach Vernunftgründen von der Nützlichkeit oder Pflichtmäßigkeit einer Meinung. — Der wahre Glauben ist das sich selbst beschränkende Denken aus Liebe. — Jeder Glaube setzt also wohl eine Offenbarung voraus. — In der Vernunft ist nichts wahr, als der Inbegriff der unendlichen Einheit; dieser aber ist nur durch Erinnerung erklärbar, eine natürliche und nothwendige Offenbarung. — Aus der doppelten Art des (wahren und falschen) Glaubens entsteht das (wahre und falsche) Wissen. Das sich selbst beschränkende Denken ist Weisheit oder Verstand, das erst durch die Liebe und den Glauben entsteht — und das einzige Werkzeug der Wahrheit ist, wie Offenbarung die einzige Quelle.

Man kann wohl fast sagen: es ist (unter den Gebildeten) keine Religion mehr vorhanden, — und nur ein Gott kann sie wieder schaffen, (der Mensch vermag es nicht); sieht man

nämlich darauf, daß selbst der Katholik selten die Mysterien des Christenthums versteht. — Es sollte im Katholicismus noch ein höheres mystisches Christenthum geben; und dieses ist meist verschwunden — aber der Katholicismus ist das beste, ja einzige Gefäß dafür, was noch ganz da steht.

Die Kirchengeschichte fließt im Grunde zusammen mit der Geschichte der Philosophie; und ist zugleich der wahre Centralpunkt der sogenannten Weltgeschichte. — Weltgeschichte und Geschichte der Philosophie (die höchste der Litteraturgeschichte) kommen hier in Eins zusammen.

Die Geschichte der Kirche müßte nach Augustinischer Art schon vor dem Christenthum anfangen in Beziehung auf die Vorbereitungen (ecclesia ante ecclesiam). — Die Philosophie ist bis jetzt im höchsten Grade unvollkommen; um eine bessere hervorzubringen, ist das Erste der katholische Glaube, dann ein vollständiges Studium der Geschichte der Philosophie und drittens die poetische oder idealistische Begeisterung.

Die Erhaltung der Einheit der Kirche (daß sich das Christenthum nicht ganz in Ketzereien auflöste), ist fast noch wunderbarer, als ihr Sieg über die Neu-Platonische Dämonen-Religion. — So wird dann auch wohl jetzt das geschehen, was Vielen unwahrscheinlich ist: nicht eine neue Religion wird entstehen, sondern die katholische wird mit neuer Gloria sich erheben und wieder auferstehen.

Das alte Christenthum ist in der katholischen Religion nicht mehr geändert worden, als nothwendig war, wenn die Mysterien der ecclesia pressa eine öffentlich anerkannte und herrschende Religion werden sollten.

Sehr wichtig, daß die ältesten Christen ihre Processe unter sich durch Schiedsrichter ausmachten — und daß die Bischöfe auch selbst eine Criminalgerechtigkeit ausübten durch die Kirchenbuße; dadurch sonderten sie sich ganz ab vom übrigen

Staat und dadurch hatte auch ihre Geistlichkeit eine in der That weltliche Macht.

Die Inquisition ist ein bloß bürgerlicher Gegenstand; steigt der Despotismus bis zur Vernichtung aller persönlichen Freiheit, so scheint die Insurrection erlaubt. Die Könige haben daher jene meist als politisches Werkzeug mißbraucht (Ferdinand der Katholische und Philipp II.). — Wäre die Macht der Päpste vollkommen, wie sie seyn sollte, so würde die Inquisition nicht nöthig seyn; sie ist an die Stelle der Excommunication getreten, da diese ihre Kraft verloren hatte.

Nebst der katholischen und germanischen Vergangenheit ist noch ein dritter fester Punkt nöthig zum Hebel meines Wirkens; dieß ist die Zukunft. Die irdische Erscheinung des Sohns als Weltrichter d. h. die gänzliche Scheidung des Guten und Bösen. (Dieses, welches sich in andern nur schwächer findet, wohl meine natürliche Inspiration). Zu diesem Ziele muß schon von jetzt an hingearbeitet werden. — Die fernere Zukunft ist das Reich Gottes, der himmlische Frieden auf Erden.

Vergleicht man die Art, wie Christi Jünger an ihn glaubten, mit der, wie z. B. an Mahomed geglaubt wird von seinen Anhängern, so ist der Unterschied der Wahrheit und der Lüge klar. —

Sich bloß leidend Gott hinzugeben, wie im Islam und dessen Fatalismus; dann aber alle Handlungen durch den Naturtrieb bestimmen zu lassen, ist durchaus unchristlich — und sehr ungöttlich.

Eigentlich giebts nur drei christliche Gemeinden im philosophischen Sinne — die Manichäer — Katholiken — Socinianer, welche mit den drei Arten des Idealismus zusammenhängen. Das System der Manichäer, den Demiurgos für einen bösen Geist zu halten, führt zur falschen Naturphilosophie und Astrologie, und zu den dunkeln Künsten. (In Jak. Böhme noch einige Spuren). — Der Socinianismus hängt wesentlich mit dem eigentlichen Idealismus zusammen: stolze Freiheit, die selbst Gott seyn will. — In

diesem System muß das böse Princip ganz geläugnet, und für bloße Täuschung gehalten werden; da heißt es dann: sollte der Vater der Lügen nicht selbst eine Lüge und Täuschung seyn. — Fichte und Schleiermacher sind Socinianer, eben so gut als Lessing — der auch so geendigt hat, trotz seines anfänglichen Vorurtheils.

Luther stellte den Glauben so auf die Spitze, daß er sich fast selbst zerstört.

Die religiöse (heilige) Schrift muß auch religiös gelesen werden. Das innere, erleuchtete, mystische Verständniß der Bibel hängt daher nothwendig mit dem katholischen Glauben zusammen. — Die kritisch-philologische Exegesis ist ganz zu verwerfen.

Es ist durchaus unmöglich, daß eine Sectirerei aus dem Geist der Liebe und wahren Andacht entstehen kann; es ist allemal Stolz und Hochmuth; — denn die Liebe bleibt ja doch frei und hat Ergebung und Gehorsam zur natürlichen Folge.

Die Katholiken haben seit der Reformation in einigen Punkten den Buchstabenglauben an die heilige Schrift angenommen.

Nichts ist unrichtiger, als zu glauben, die Moral der Protestanten sey strenger, als die katholische. Die scheinbare Strenge jener, wo sie sich noch findet, ist doch nur ein splendidum vitium, da sie sich einzig auf Hochmuth gründet.

Die Herzensgeschichte des Protestantismus ist folgende: der Zustand ist entweder — Hochmuth und Zufriedenheit mit der eignen Verständigkeit — oder Verzweiflung. — Die Verzweiflung führt zum Laster — zur Gemeinheit, wenn sie erschlafft — oder zur Philosophie. — Die Philosophie führt entweder zurück zum Hochmuth oder zu Glauben und Liebe — zur Religion und Poesie.

Sehr gefährlich ist die jetzt bei manchem herrschende Ansicht, daß die katholische Kirche in dem jetzigen Unglück ganz zur evangelischen Einfalt zurückkehren und vorzüglich wohlthätig und menschenliebend seyn müsse. Wenn die Religion nicht die

Philosophie und höheren Künste und Wissenschaften dem Atheismus entreißt, so ist ihr Untergang bei uns gewiß. Schon die Trennung der Religion und Philosophie in Frankreich beweist die Schwäche der ersten; sie haben unter dem Concordat geraubt und gemordet, wie unter dem Terrorismus.

Im Protestantismus ist weder Religion noch Cultus.

Die äußere Furcht ist allerdings schlecht und nichtig, aber die innere mehr werth als die Liebe. Dieß ist ein herrlicher Gedanke (eines Ungenannten) — so wie der von Reuchlin: Gott sey die Liebe, der Mensch die Hoffnung, Glaube das Band zwischen beiden. — Auf jene Furcht muß man jetzt um so mehr hinarbeiten, da es eigentlich das ist, was dem Zeitalter fehlt — Gottesfurcht. Davon sollte man alle Sonntage predigen. (Jene innere Furcht kann nur aus der Liebe hervorgehen). Nichts scheinbar trügerischer, als gleich und einzig mit Bewunderung der Schönheit und Güte Gottes anzufangen.

Die Demuth ist die Hauptsache bei dem Bekenntniß der Religion. Dieß findet sich grade in den Gebräuchen der katholischen Kirche und auch in dem öffentlichen Bekenntniß derselben.

Das Gegentheil der Hingebung ist der absolute Egoismus. Dieses böse Princip hat sich gleich angeschlossen an das Starre, Irdische; worin es allerwärts wirken konnte und wohnen durfte. Die Tiefe und Schwere ist also seine Behausung — und so läßt sich die christliche Ansicht (von der Hölle im Innern der Erde) sehr gut rechtfertigen.

Durch Wollust *) wird gleichsam die Masse und Kraft des bösen Princips vermehrt, wie durch Gebet die des Guten.

Die katholische Kirche ist die alleinseligmachende, d. h. hier ist das köstlichste Geheimniß der Seligkeit allein ganz und unzerstört verwahrt; ohne sie würde es längst überhaupt kein

---

*) Den concentrirten Egoismus. W.

Christenthum mehr geben — und reines, reelles Christenthum giebt es außer ihr nicht. Das Ganze und die Stifter der Secten sind verdammlich, über die Einzelnen ist nur Gott Richter.

Irrthümer darf man verfluchen — nur nicht den Irrenden, das ist unanimis consensus patrum. — Dieß ist eigentlich der Geist der gesammten Kirche. — Selig wird man nur in der katholischen Kirche; — diejenigen, welche nicht in derselben sterben, werden durch das Purgatorium mit derselben (der himmlischen Hierarchie) vereint, oder bei besonderer Heiligkeit auch sogar gleich. — Die katholische Kirche ist ja nicht bloß eine irdische — die Verstorbenen gehören so gut dazu als die Lebendigen.

Katholischwerden heißt nicht die Religion verändern, sondern überhaupt nur sie anerkennen.

Es wäre widersprechend, wenn die Rückkehr des Individuums zu Gott nur individuell und abgesondert geschehen sollte, — sie muß organisch, allgemein — also katholisch seyn.

Eins der größten Wunder ist die Vergebung der Sünden; denn sie setzt voraus, was nach der falschen Philosophie selbst für Gott nicht möglich seyn soll, daß nämlich das Vergangene vernichtet oder verändert werde — was aber nach der wahren Philosophie sehr gut möglich ist, da in ihr keine strenge Nothwendigkeit gilt, und selbst das Vergangene noch gegenwärtig ist, somit wie eben im Geschehen aufgehoben und vernichtet werden kann.

In den Sacramenten wird das ganze Leben zur Pietät gebildet.

Das Sacrament eine wahrhaft göttlich magische Handlung; dieß ist die richtige Ansicht davon, und gilt von allen, nicht bloß eine symbolische.

Die sinnlichen Zeichen, die der Mensch in seiner individuellen Gemeinschaft mit Gott zum Mittel und Sinnbild erkieset, werden dadurch ganz aus der materiellen Welt herausgehoben und eigentlich geweihet; daher die Kraft der Formeln, der geweiheten Körper, der Reliquien, der wun-

derthätigen Bilder u. s. w. — aber allerdings findet diese individuelle Gemeinschaft nur in der wahren Kirche Statt.

Daß die Protestanten so vorzüglich an der Lehre von der Freiheit (Gnade, guten Werken ꝛc.) und an der Transsubstantiation sich stießen — das ist daher zu erklären, weil der eigentliche christliche Begriff der Dreieinigkeit mehr oder weniger verloren und entartet war; es lag hier allerdings eine Fahrlosigkeit und Schwäche im katholischen System der spätern Scholastiker.

Die Messe ist der reinste Naturcultus durch Christum in einen göttlichen verwandelt. — Dieß ist das kräftigste Mittel, den Glauben hervorzurufen, und das ausschließend einzige. — Die Freiheit des Denkens besteht darin, daß die, welche die Pflichten des Priesters nicht erfüllen, doch die Rechte desselben genießen wollen. Nur der Geistliche kann sie verlangen. Es ist also das eigentliche Signal zur Auflösung des geistlichen Standes. — In der katholischen Religion findet das grade am meisten Statt, daß man sich ganz individnell zur Religion bildet, und jeder unendliche Fortschritte da machen kann, von Stufe zu Stufe, wie in der Kunst.

Auch ist dieß eine große Indication, daß es die magische Kraft der heiligen Worte ist, wodurch die Wandlung geschieht.

In der Messe ist die höchste Poesie, Religion, Historie nnd Philosophie, und insofern könnte vielleicht die Allgemeinheit derselben getadelt werden. — Wie weit erhaben ist der orientalische Schwung der Vulgata über die lutherische Uebersetzung!

Die Hauptsache in der Messe ist der Act der innern Hingebung; dadurch wird das Princip des Sohnes hervorgerufen, und geschieht also die Wandlung.

Die Hostie ist der eigentliche Stein der Weisen. Nur in der katholischen Religion geschehen Wunder — man sagt freilich durch die Phantasie, d. h. durch die Kraft des Glaubens. Aber was ist denn die Phantasie? — Sind wir es selbst? — nein, sondern die productive Kraft, der Geist.)

Grade das Schönste in der geheimen Tradition der ursprünglichen Religion hat sich nur an der katholischen Seite erhalten, in der Messe; und die Protestanten haben es unsinnig zerstört.

Jesaias, die Propheten überhaupt, sind wohl die eigentlichen Vorbilder für geistliche Rhetorik und Predigt. — Daß die Katholiken keine feste Zeit für Predigten und Beichte (Buße) haben, ist viel besser und richtiger als bei den Protestanten.

Die katholische Philosophie ist eigentlich enthalten in den christlichen Mysterien, und ist identisch mit diesen. Ohne diese sind alle Arten der Philosophie falsch und nichtig, und mit dieser ist in allen etwas wahres. Der wirkliche Leib rettet die Individualität gegen die falsche Fülle, den Pantheismus.

Des Menschen Auge steht noch in unläugbarer Verbindung mit den entferntesten Nebelsternen und man zweifelt noch, daß der Weltschöpfer, der Sohn in Menschengestalt erscheinen könne. Dem Sohn Gottes ähnlich zu seyn — d. h. Erscheinung und Form desselben zu seyn — ist vollendete Gnade. — Durch das Bündniß mit Gott wird die Seele ganz und gar verwandelt. — (Die Erleuchtung und Wunderkraft fähig gemacht).

Freiheit und Glauben hängen innig zusammen; die Freiheit aber ist Christus selbst, und daher ist die Frage darnach in Rücksicht auf die Gnade unauflöslich. Der Geist folgt dann von selbst. — Die Hingebung muß unsere That seyn, sonst wären wir ganz Maschinen; die wahre Hingebung aber ist auch wieder Christus selbst.

Bemerkung. Der Jahrgang 1807 fehlt, ist ausgeliehen und nicht zurückgegeben worden, was wegen fernerer Folge der schon im Jahrg. 1806 enthaltenen vorbereitenden Gedanken zum wichtigsten Schritte des Lebens sehr zu bedauern ist. Die Jahreshefte von 1808 und 1809 waren nicht aufgefunden. Es ist zu vermuthen, daß die Bearbeitung und Vollendung des Buches über die Sprache und Weisheit der Indier die meiste Zeit hingenommen habe; in das Jahr 1809 insbesondere

aber fällt der Krieg Oesterreichs gegen Napoleon, woran Fr. Schlegel den eifrigsten Antheil genommen. Die Hefte aus den Jahren 1810—12 haben mehr nur den Charakter von Notizen. Die beiden früheren Epochen oder Lehrjahre sind vollendet; der unermüdete Denker und Forscher ist in den Kreis einer höheren Harmonie eingetreten, sucht in allen Richtungen nach Tönen, die ihr entsprechen und findet sich allmälig inniger und immer tiefer in das große, allumfassende katholische Leben hinein. — Aus diesen ersten Jahren des neuen Lebens hier nur die vollständigeren Aussprüche.

1810 — 12.

Durch die große Geschichte vom Abfall kommt überhaupt mehr Licht in das Ganze der Geschichte. Diese erhält erst dadurch Realität; ohne jenen Aufschluß giebt es eigentlich gar keine Geschichte, ist dieselbe durchaus nur Illusion und steht tief als Dienerin unter der Wissenschaft und Philosophie. Nach jener Ansicht aber ist Geschichte das Erste, System das Untergeordnete. Daher die Hebräer allein wahre Historie im Ganzen haben.

Die wahre Philosophie entspringt aus der Vernichtung der falschen; die letzte ist ein angebornes Uebel. Man kann auf diese Art die Philosophie mit einer Krankheit vergleichen, die sich nicht vermeiden läßt, und die man daher inoculirt.

Die höhere und höchste Logik sollte dazu dienen, den verkehrten Verstand in seine ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen, so daß wir Gott sähen, die Welt aber (die in ihr verschlossenen Geister) hörten. Dieses geschieht auch. Die Ascetik ist die Wissenschaft, Gott (durch ein reines Herz) zu schauen. — Die positive Mystik lehrt uns die Welt in Gott vernehmen, hören und verstehen.

Eine niedre Stufe der Logik ist also die, welche (zugleich Kritik der Vernunft) uns lehrt, das Verhältniß von Offenbarung und Vernunft richtig zu beurtheilen. Die allerniedrigste und elementarische Logik ist die gewöhnlich sogenannte,

welche mit Grammatik und Rhetorik verbunden doch nützlich seyn könnte.

Es giebt eine falsche Vernunftansicht; das ist der intellectuelle Pantheismus und Fatalismus (zuletzt bei den Calvinisten und Jansenisten), der Vernunftaberglaube; und dann einen falschen wilden Naturdienst, die Anbetung der unendlichen Thierheit *).

Seit der Reformation war die Philosophie theils eine natürliche (Bacon, Descartes, Spinoza), theils noch eine christliche. Die katholische Philosophie dieses Zeitalters findet sich fast nur bei den Jesuiten; Erhaltung der scholastischen Philosophie (Suarez). Polemisch und antitherisch war diese ganze Philosophie, daher die dialektische Schmiegsamkeit und der gewöhnliche Vorwurf der Duplicität. Die protestantische Philosophie dieses Zeitalters meistens ganz mystisch. Leibnitz hat etwas von beiden, von der jesuitischen und von der mystischen. Seine Philosophie ist im innern Wesen christlich.

Jacob Böhme's Hauptirrthum ist, daß er den Zorn des Vaters mit übertriebenen Farben schildert, oder vielmehr zu sehr von seiner Barmherzigkeit trennt. Der Gläubige und Fromme möchte zwar wohl finden, daß es keine andere Hölle giebt und keine andere Qual der Hölle, als den Zorn des Vaters (verdient zu haben und zu empfinden); für den Gläubigen und Frommen ist es auch wahr. Nicht so für den ganz Verlornen; dieser steht in gar keiner Verbindung mehr mit Gott; weiß nichts von ihm. Wäre Rettung für ihn, so würde das die erste Wohlthat der rückkehrenden Barmherzigkeit und Gnade für ihn seyn, daß er den Zorn des Vaters nach seiner ganzen Schwere und in allen Schrecknissen derselben wieder zu empfinden anfinge. Der Zorn des Vaters ist so zu sagen nur die äußerste Grenze und herbste Gestalt seiner Barmherzigkeit (Zorn ist selbst Barmherzigkeit; denn Gottes ganzes Wesen ist

---

*) Das ist kundbar geworden in der neuesten Lehre von der Rehabilitation des Fleisches. W.

nichts als Liebe; seine Barmherzigkeit mit seinem Wesen völlig Eins). — Je weiter wir uns von dem Mittelpunkte Gottes entfernt haben, desto schwerer ist die Rückkehr; denn wir können keinen der Kreise überspringen, müssen die Strafe Gottes fühlen, ehe wir seine Gnade erreichen. — Aber jede neue Stufe zum Licht ist leichter als die vorhergehende. Schützende Engel umgeben uns und Christus und seine Heiligen bieten uns hülfreich die Hände entgegen. — Der wahre Ort des göttlichen Liebes-Zorns ist also die mittlere Region, das Purgatorium; in der Hölle empfindet man wohl noch die Folgen des göttlichen Zorns, aber nicht mehr diesen selbst; denn das wäre schon ein Labsal, auch nur auf diese Weise mit Gott in Verbindung zu stehen, daß man seine strafende Hand fühlt. — Es könnte daher ein philosophischer Zweifel entstehen, ob die, welche in der Hölle sind, es wahrhaft wissen? — Sie werden allerdings ihre eigene Vernichtung ewig fühlen und sich erinnern, was sie ursprünglich waren und hätten seyn sollen, ohne jedoch dabei mit klarem Bewußtseyn von Gott zu wissen. — Schon hier auf Erden sind diejenigen am meisten in der Hölle, die derselben spotten, gar nicht an sie zu glauben, und nicht an Gott denken. Da sie aber doch von Zeit zu Zeit die überall verbreitete Anregung zu Gott unausweichlich fühlen müssen, so ist das Leben der gottlosen Menschen einem von halb wollüstigen, halb ängstlichen Träumen beunruhigten Schlafe zu vergleichen, dem ein schreckliches Erwachen beim Tode folgen wird.

Jener große Irrthum J. Böhme's, daß er das böse Princip mit in die Construction Gottes aufnimmt — den vom Sohne getrennten Vater in die Finsterniß versetzt — rührt bloß daher, daß er den **ewigen Urgrund** mit Gott verwechselt, oder vielmehr vereint und verschmilzt, statt beide sorgfältig zu scheiden.

J. Böhme schildert uns statt der **Leiden Gottes** nur die **Leiden der Natur**; diese schildert er aber, wie kein anderer Dichter, Weiser oder Seher sie geschildert hat. Dieß kommt ebenfalls aus dem ersten Fehler, von der Verwechselung

des ewigen Ungrundes mit Gottes Wesen. Daß der Vater zeitlich vom Sohne getrennt seyn kann, ist das große Leiden und die unendliche Verdemüthigung Gottes und dies ist das größte Unglück, welches die Welt fassen kann, aus der tief innigen Fassung desselben geht ihr die Erlösung auf.

Das Resultat der neuen deutschen Philosophie ist eigentlich die unbewußte Entdeckung des bösen Princips (der reinen Vernunft, des Absoluten) *).

Die theosophische Meinung vom Entstehen der Sinnenwelt durch den Fall des Lucifer, daß also die Sinnenwelt durchaus böse sey (eine Meinung, welche schon übereinstimmt mit der Lehre der Manichäer) hängt wieder mit jenen schon früher erwähnten vom Ungrunde und Zorn des Vaters genau zusammen.

Diejenigen Katholiken, welche die Philosophie ganz verwerfen und von der Religion trennen, führen selbst eine sehr schlechte und todte Art der Philosophie ein.

Glaube, Hoffnung und Liebe — ließe sich auch auf Philosophie, Historie und Poesie beziehen. — Glaube, Vernichtung der allein entscheiden wollenden Vernunft; Hoffnung Verstand, Bildung, Licht; Liebe, zur Neigung des Gefühls und der Phantasie. — In diesem Thema das ganze Bewußtseyn aufzulösen, alles Bewußtseyn daraus zu erklären.

Die Lebendigkeit ist das eigentliche Kennzeichen der katholischen, wahren Kirche; der vollkommene Tod bei den Griechen, nächstdem bei den Calvinisten und bei den Jansenisten bei der anglikanischen Kirche; Leben, aber ein ungezügeltes und verwildertes, bei den deutschen Lutheranern.

Großer Unterschied zwischen todter Unveränderlichkeit und lebendiger Einheit und Gleichheit des Glaubens.

Die Lebenskraft und Fruchtbarkeit der wahren Kirche zeigt sich

---

*) Des eigentlichen Ungrundes. W.

in Missionen, in Verbreitung einer eigenthümlichen christlichen Kunst, Philosophie und christlichen Staatseinrichtung. In letzterer Hinsicht ist in der bestehenden Form der katholischen Kirche unläugbar manches vom deutschen Ursprung, aber unrichtig ist es, den protestantischen Glauben für den eigentlich deutschen und vaterländischen zu halten. Aus der Lebendigkeit folgt auch die größere Corruptibilität in der katholischen Kirche; daher auch die größere Freiheit in negativen Glaubensbestimmungen, neuen Ausdrücken und in Ceremonien selbst, geschweige denn in Disciplin und Kirchenverfassung. — Die wahre Kirche ist eine lebendige — bei aller Ehrfurcht vor dem geheiligten Depositum des Glaubens wird sie nie in todte Buchstabenverehrung versinken, daher auch die Nichtigkeit der Vorwürfe von Neuerung, welche hartnäckige Buchstabenchristen, Griechen und Jansenisten ihr machen. So in Rücksicht der alten Kirchenbußen u. s. w. Ein Grundirrthum der jetzigen Aufgeklärten ist der von allmäliger Entartung des Christenthums. Als ob die Geschichte der Religion so seyn könnte, wie die der Kunst oder Wissenschaft. Auch ist dies historisch ganz falsch; zur apostolischen Zeit hat es die allerschrecklichste Entartung gegeben, und noch jetzt giebt es apostolische Männer in der lebendigen Kirche. — Eher möchte man Ebbe und Fluth finden in der Kirchengeschichte, als eine dürre mathematisch abnehmende Progression.

Der Priester ist der Conductor der göttlichen Gnade; activ ist er es im Consecriren, passiv, bloß als Conductor, im Segnen, Absolviren ꝛc.. Der Papst hat auch hier in der executiven Gewalt die obersten Functionen als Reservate für sich allein. — Die Gnade, die der Priester nicht bloß verheißt, sondern auch leitet und wirklich darbietet, muß jeder Zeit in Liebe und Reue ergriffen und angeeignet werden. — — Der Ablaß ist seiner historischen Entstehung nach schon ein Uebergang von der Buße zu den guten Werken. Jetzt sollte man gute Werke ganz anderer Art auflegen mit steter Hinsicht auf die Erhaltung der Kirche.

Die Genugthung durch gute Werke ist unzweifelhaft das

unnachläßlich Wahre, desgleichen die solidarische Gemeinschaft der christlichen Verdienste.

Die Geringschätzung der Weiblichkeit bei den Mahomedanern, so wie die Verehrung derselben bei den Christen hat einen sehr tiefliegenden Grund, wobei doch ganz wohl begreiflich ist, daß nur Männer Priester seyn können.

Die Verehrung Mariä ist gerade das höchste Mysterium im katholischen Gottesdienste (das ante omnia saecula ꝛc. und die himmlische Fülle der ursprünglichen Reinheit noch vor dem Kampf um die Vollendung). — Die höchste Stufe der Erkenntniß des lebendigen Gottes.

Die wahre Logik (wie Baco und Leibnitz sie im Sinne hatte) ist nicht die erste aller philosophischen Wissenschaften, sondern die letzte und schwerste. Sie ist eins mit der Philosophie, der Mathematik und geheimen Zahlenlehre. Dieß ist der höchste Sieg der Wahrheit über die bloße Vernunft, daß die eigentliche Bedeutung, der innerste Geist der Mathematik ganz auf einer uralten Tradition und Offenbarung beruht. Eine Tradition, welche die geheimnißvollste und letzte von allen ist.

Die wahre Philosophie in der wahren Form muß eine solche volle Befriedigung mit sich führen, und solche Widerlegung und Vertilgung oder Heilung des Irrthums, daß sie von selbst siegen muß.

Plato enthält so zu sagen die reinen Elemente aller Philosophie. 1) Die Vernunftphilosophie, welche in ihrer abgesonderten Reinheit die dialektische Kunst gebiert, 2) die Philosophie der Phantasie, die symbolische, in seinen Mythen.

Der Realismus, das scholastische Formel-System, wo die Irrthümer verkleistert und verhüllt werden, ist die schlimmste und gefährlichste aller Philosophien.

Realismus ist die Philosophie der objectiven Vernunft, wie Idealismus der subjectiven. Den Supernaturalismus erfodert die Menschheit, Staat und Kirche. Im Glauben müssen wir alle aufwachsen. Der wahre Supernaturalismus erfodert nicht bloß einen der Naturwissenschaft ganz entgegenstehenden Glauben, — sondern auch eine über alle Vernunft hinausgehende Offenbarung (die höher ist, als alle Vernunft). Der christliche Supernaturalismus ist ohne Spiritualismus gar nicht zu denken, setzt ihn überall voraus. Wie groß auch die Gewißheit und wie lebhaft auch die Ueberzeugung seyn mag im Glauben, es bleibt immer eine moralische Ergänzung dabei nöthig. Erleuchtung setzt den christlichen Glauben als das Höhere voraus; aber nie entwachsen wir ganz der Binde des Glaubens in diesem Leben. Es wird unser Leben hienieden nie ganz in Anschauung Gottes verwandelt, wie bei den seligen Geistern. Der Spiritualismus hat unendlich viele Stufen und Kreise.

Jede Philosophie, welche für den sonst unauflöslichen Knoten eine moralische Auflösung giebt, ist supranaturalistisch. — Aus dem Naturalismus streben jetzt fast alle in die Höhe zum Spiritualismus. — Im Realismus ist alle Kraft gebunden, und findet da kein weiteres Streben in die Höhe Statt. Es ist der Tod der Philosophie. Ein schlimmer Realist ist wohl Adam Müller.

Der Pantheismus schließt sich theils an den Realismus, theils an den Supernaturalismus. Das Letzte ist der mythologische Pantheismus, wie der indische. In allem Polytheismus ist etwas Positives, nicht bloß aus Vernunft und Phantasie Abzuleitendes, sondern wahrhaft Supernaturalistisches. Die historischen und mythischen Kritiker erkennen dieß jetzt wohl. Es giebt dreierlei Supernaturalismus: 1) den ursprünglichen Polytheismus, 2) den moralischen Vernunftglauben, 3) das Christenthum ꝛc. als das Mittlere und Centrum. — Der moralische Vernunftglauben könnte achtungswerth erscheinen durch seine Wirkungen auf Nation und Zeitalter; aber es artet doch, sobald dieser Glauben dogma-

tisch wird, gleich in Wahn aus; denn die bisherige Welt sey durch Offenbarung erzogen; jetzt aber sey die Menschheit reif, und es müsse nur als Vernunft erkannt werden, was bisher als Offenbarung gelehrt worden.

In dem Glauben des Gewissens bei Reinhold ist das Herabsetzen des sogenannten historischen Glaubens als auf das Zeugniß anderer Menschen beruhend, sehr hochmüthig, da er doch sonst das Ueberwiegen des Selbstgefühls als Quelle alles Irrthums ansieht. — Der Glaube an die Sendung eines Gesandten — wie das Vertrauen auf einen Vater, Meister, Freund — ist nie bloß historisch, sondern mehr moralisch. Durch den Glauben eignen wir uns die Offenbarung und Erleuchtung des Gesendeten an, und so wird der äußere Glauben durchaus in einen innern verwandelt. Doch insofern die historische Grundlage bleibt, bleibt es Glauben und Erleuchtung, nicht eigne Offenbarung.

Baader ist in der Gruft der Naturphilosophie, wie Tiresias ein Wissender unter den Schatten.

Vernunft kommt von Vernehmen. Es ist aber da kein äußeres Vernehmen im Einzelnem von Diesem und Jenem gemeint, — sondern ein inneres Grundvernehmen, das Vernehmen der Stimme Gottes, oder das Gewissen. Das deutsche Vernunft paßt also eigentlich nur für die gesunde, vom Gewissen ausgehende, durch den Glauben gebundene (nicht durchaus freie und um das eigne Selbst sich drehende) Vernunft.

Die Vernunft ist der Wendepunkt des äußern und innern Seyns; das höchste unter dem niedern und das niedrigste unter dem höhern Seelenvermögen.

In der Einbildungskraft ist es die Natur, die in uns denkt; in der Vernunft drehen wir uns selbst in unserm Denken umher. Im Verstande ist es Gott, der in uns denkt. Eine Handlung großer Selbstaufopferung nennt man nie bloß vernünftig. — Das Verständige

im Betragen ist grade ein Beweis der ächten und göttlichen Liebe.

Das ist die wahre Vernunft, die als inneres Ohr die Stimme des Gewissens als höchstes Gesetz, aber nicht als ihr eignes, sondern das des Richters vernimmt und anerkennt. Dieses ist der wahre Verstand, das Aufschlagen der Augen — und das ist die wahre Liebe und das Genießen Gottes; jede andere nur ein Funke, ein irdisches Bild von ihr, oder eine Treulosigkeit gegen sie.

Selbst das Gewissen ist nach der mosaischen Urkunde erst entstanden. Es fand vorher allerdings ein Vernehmen Gottes Statt, aber von anderer Art.

Die Vernunft kann sich freilich in selbstsüchtiger Ichheit ganz losreißen von ihrem Höchsten, und überhaupt von allen Gegenständen; dann ist sie aber dennoch nur scheinbar frei, und sinkt von allem Göttlichen entbunden sogleich unter die Herrschaft der Sinne.

Diese falsche Philosophie ist nur in dem niedern Seelenvermögen; wo der höhere, innere Sinn noch gar nicht entwickelt ist oder unterdrückt wird. — Vernunft und Einbildungskraft oder Sinn herrschen darin.

Je höher und edler die Kraft, desto tiefer der Fall. — Aus der Vernunft ohne Gewissen und Glauben wird das leere Vernünfteln, die eitle Selbstdenkerei. — Aus dem Auge, dem Verstande — wird thierische Klugheit und Schlauheit (wie der Biber und Fuchs). — Die entartete Liebe sinkt aber noch unter das Thier herab durch Unnatur — in den Eigenwillen bis zum Teufel.

Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eignen unauflöslichen Widerstreits herumdrehen; oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das eigne Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie in der neuern Philosophie geschieht.

Von der Vernunft kann man wie von der Natur sagen:

rationem expellas furca, tamen usque recurret. Man kann zeigen, daß die Vernunft mit sich ewig im Streit sich selbst zerstört. Aber doch wird dadurch das Uebel nicht an der Wurzel gehoben, es wächst immer wieder nach. Nur dadurch daß der wahre Verstand als eine verklärte Vernunft an die Stelle tritt, wird der Sieg gegen die Vernunft vollendet.

Können nicht auch Nationen blödsinnig oder wahnsinnig werden? (Der furor rationalis ist wohl ein solcher allgemeiner Wahnsinn).

Die Schlange hat den ersten Syllogismus gemacht.

In der Vernunft bieten die Einerleiheit, der Widerspruch und die Verknüpfung von Grund und Folge nur eine falsche Aehnlichkeit mit jenem Verstandesbegriffe von der Dreieinigkeit dar.

Die Vernunft ewig befangen in dem Widerstreit der eignen Einerleiheit oder der Ichheit und in der Einerleiheit desselben Widerstreits.

In der Vernunftphilosophie wähnt man auf eine oder die andere Art den Ursprung Gottes (als Idee) aus uns zu schauen. — Man kann Gott selbst, in seiner Wesenheit, nicht schauen (hier in der Zeitlichkeit); wohl aber alle Dinge in Gott. Zwiefache Selbstanschauung 1) mystisch nach Angelus Siles., 2) nach der Vernunft im Geist der Ichheit, wo man das Wesen der Wesen immer als eine Ausgeburt des Ich und der Vernunft in täuschendem Lichte anschaut. Das Wort wird erkannt, verstanden, aber nicht geschaut.

Gegen die Vernunftsysteme soll man eigentlich gar nicht streiten. Da heißt es recht: Laß die Todten ihre Todten begraben.

Alle Kategorien des Seyns passen wohl auf das göttliche und auf das nichtige Seyn gleich sehr, und sind gleich leer. — Sind Vernunft, Verstand, Liebe und Wille nur Erkenntnißstufen des innern Sinns, so ist klar, daß die Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft ist.

Die wahre Metaphysik muß anfangen mit dem Unterschiede Gottes und der Welt. Das Wesen der Dinge

ist in der göttlichen Liebe als erste Ursache gegründet; — aber es giebt keine Dinge an sich, als die Geister, die Gott erschaffen hat.

Der Glaube ist ein sehr wohlthätiger freier Zustand; die fruchtbare Gewißheit der Geheimnisse hat z. B. die indischen Seelen gelähmt und zerrüttet.

Wenn wir wähnen, Gott schauen zu können, so ist das, was wir da sehen, nicht Gott, sondern das alte Nichts, ewig in sich selbst kreisende, eigene von Gott abgewandte Vernunft.

Ein absolutes Erkennen von Gott findet nicht Statt, weil dieses allemal ein Beherrschen und Uebersehen des gewußten Gegenstandes und eine Abhängigkeit desselben von dem Wissenden voraussetzt. — Woher denn aber die Gewißheit? — Zum Theil aus der Abwesenheit und Vernichtung des Irrthums. — Von der sinnlichen Richtigkeit befreit uns die Vernunft; ist diese dann erst vernichtet, so tritt der Verstand an ihre Stelle, der eben sowohl seine Klarheit und unmittelbare Wahrheit mit sich führt, aber eine dauerhaftere als die Vernunft, bei der es bloß eine Täuschung ist. — Beim Schauen bedarf es keiner künstlichen Beweise, sondern nur der Gewißheit, daß wir uns nicht täuschen. Immer bleibt es aber nur eine unendliche Wahrscheinlichkeit, welche die Gotteserkenntniß hienieden zuläßt, eine durch den Glauben zu ergänzende Gewißheit, als ein eigentlich absolutes Wissen.

Der Genuß Gottes ist hier immer nur Geheimniß, ist Vorschmack des Himmels und der vollkommnen Seligkeit. Das Aufschlagen der Augen, wenn der Sterbende (der aber doch noch hören konnte), nun doch zum Leben zurückkehrt, ist, was wir Philosophie nennen.

Die religiöse Moral ist die Vorbereitung zur Mystik — und das Gottgenießen hier in diesem Leben, indem wir die Augen schlössen — würde nur eine falsche Mystik hervorbringen.

Tiefsinn ist das Suchen Gottes. Erleuchtung dagegen wird gegeben von oben herab. Beurtheilung beruht auch auf dem

Göttlichen. Tiefsinn geht besonders auch auf den Ursprung des Bösen in Jeglichem.

Es giebt auch einen falschen Tiefsinn, der in den Abgrund sinkt. Scharfsinn als ein Mittleres von Witz und Tiefsinn — als Welt-, Natur- und Gottes-Verstand.

Ohne Gott ist die Natur unverständlich, die Welt sinnlos, der Mensch sich selbst ein Räthsel.

Stärke und Güte in Gott nicht getrennt. — Seine Allmacht und seine Barmherzigkeit ist dieselbe Eigenschaft.

Wir würden Gott wirklich nicht erkennen, gäbe er sich uns nicht zu erkennen, und hätte er es nicht gethan. Im Gewissen allgemein, dann in zwei besonderen Offenbarungen oder Erscheinungen Gottes. — Ohne die Offenbarung würden wir uns in leeren Vernunftgespinnsten abarbeiten, wie das Beispiel mancher heidnischen Völker beweist, oder in dumpfen Naturgefühlen hinbrüten.

Wir könnten Gott nicht erkennen, wenn wir ihm nicht ähnlich wären. Bei aller Ungleichartigkeit hängen wir doch in der ersten Wurzel innigst mit ihm zusammen, haben unsern Ursprung aus ihm, (dies schlägt den Zweifel nieder, als sey er bloß in uns), sind nach seinem Ebenbilde erschaffen.

Ohne Moses wäre alle orientalische Kenntniß nur das alte Urgewässer, auf dem der Geist Gottes nicht schwebt. — Zum Fiat des Lichts kommt es nicht ohne das Wort.

Die zweite Epoche der Offenbarung ist so durchgehends weissagend, daß auch alles Geschichtliche in ihr, wie längst anerkannt, von weissagender Art und vorbildlich ist. Dieß erstreckt sich noch bis auf die Gränzscheidung des zweiten Weltalters. Auch das Evangelium ist zum Theil noch vorbildlich, und die ganze Geschichte der Christenheit bis auf unsere Tage und bis zum letzten Weltalter liegt weissagend darin. — Die Entwicklung dieses prophetischen Sinnes dürfte eine ganz neue Bestätigung des Evangeliums geben.

Da alles in seinen Ursprung zurückkehrt, so müßte denn auch mit dem Bösen dieß der Fall seyn, da es ursprünglich

aus dem Nichts entstanden ist, daß es endlich auch wieder vernichtet und die Hölle also nicht ewig wäre. Dagegen aber entstände der Zweifel, wie von Gott erschaffene Wesen zu Grunde gehen können. Nur ein Uebermaß göttlicher Liebe könnte hier den Ausschlag geben. Ihrer bösen Natur nach müßten die Seelen in der Hölle nach Vernichtung streben; sie können sich aber nicht vernichten, weil sie von Gott erschaffen sind (Qual eines Selbstmörders, der Jahrtausende lang in diesem Zustande festgehalten würde).

Ist Lucifer von Ewigkeit her abgefallen? Mit Nichten, durch ihn ist erst die Zerrüttung des Ewigen und die eigentliche Zeitlichkeit entstanden.

Die zweite Materie oder das Gift — Urmiasma ist eben die Todesschlacke des erstorbenen Geistes — der Sündenschlamm, den der älteste orientalische Materialismus anbetet und vergöttert.

Ist die Krankheit eine materielle Erbsünde, so müßte der wahre christliche Arzt auch nicht bloß die körperlichen Uebel zu unterdrücken streben, sondern eine wahre Wiedergeburt des Leibes bewirken können.

Der Zorn des unversöhnten Vaters ist das größte Geheimniß des Christenthums, und noch mehr auch des Judenthums; ein Geheimniß, was erst jetzt recht verstanden werden wird.

Ohne diese Annahme würde der Ursprung des Uebels doch nur Kraftlosigkeit und Gedankenlosigkeit verrathen.

Ohne einen unversöhnten Vater ist auch die Versöhnung nichts und der Erlöser überflüssig. Die Lehre vom unversöhnten Vater ist das tiefste und größte Geheimniß im ganzen Christenthum; es ist die verschloßne Arche des alten Bundes. — Der Geist des Zorns ist ein Splitter und Absprung aus dem Liebesgrimm des unversöhnten Vaters. — So gut wie Sehnsucht kann der Gottheit wohl auch Liebesgrimm zugeschrieben werden.

Das Kriterium der ächten und unächten Offenbarung ist Christus selbst. Ohne das Evangelium würde man zwischen Moses, Zoroaster, den Veda's, (Monu) und Mahomed kaum entscheiden können. Der Streit zwischen den Katholiken und Protestanten wird vielleicht bald durch eine ähnliche höhere Dazwischenkunst entschieden. Aber auch noch vor dieser läßt sich die katholische Sache siegreich darthun.

Das Opfer ist ewig, von Anfang bis zu Ende. Das Opfer ist nach Moses älter als das Gebet. — Ueberhaupt ist die ganze Trennung von Opfer, Gebet und Werk, wie bei St. Martin, unstatthaft. — Das zweite Weltalter schließt mit dem höchsten Opfer. Nachhall derselben durch die ganze katholische Christenheit bis an das Ende der Tage; unstreitig der wahren Religion gemäß. Die Protestanten haben hierin offenbar Unrecht. Das Sacrament, um es zu genießen, setzt ein vollkommenes inneres Opfer, ein Hingeben seines ganzen Selbst voraus. Dieß gilt wohl von allen Sacramenten. Zu jenen Elementen der Religion können noch mehrere Elemente hinzukommen: Gnade — Ekstasis, Erleuchtung (Weihe).

Merkwürdig ist, daß die Leiden Christi mehrmals in der Schrift eine Taufe genannt werden. Dieß giebt einen großen Aufschluß über den Sinn der letztern.

Welches andere Buch enthält noch solche Aufschlüsse über das Geheimniß der Persönlichkeit als die Bibel? Die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von der Persönlichkeit hat den Vortheil, daß sie zugleich die theoretische und die praktische Philosophie umfaßt; (denn hängen nicht alle Fragen des Rechts und der Sittlichkeit ab von dem Verhältniß der eignen Persönlichkeit zu der göttlichen und der der andern Menschen?). Hier ist auch der Ausdruck Wissenschaft nicht zu tadeln, da der angegebene Inhalt gleich kund giebt, daß hier nicht von einer gemeinen Wissenschaft die Rede sey.

Schellings persönliches Wissen nichts anders als dieß. Gott giebt sich uns zu erkennen, nicht sowohl, weil er von

uns erkannt und nach seinem Werthe anerkannt seyn, sondern weil er von uns geliebt seyn will.

Gott ist unendlich, das ist die Natur der Pantheisten auch; Gott ist unermeßlich, das ist auch der leere Raum; Gott ist ewig, auch die Hölle ist ewig. — Alle diese negativen Eigenschaften Gottes sind also nicht einmal hinreichend, ihn von falschen Göttern oder nichtigen Gedankenwesen zu unterscheiden. — Selbst physische Allmacht läßt sich der Natur ohne Gott beilegen. Der wahre Begriff von der Allmacht Gottes muß etwas moralisches seyn, was allen Begriff übersteigt, was über Erwarten und wider Vermuthen geschieht; in solchen Wirkungen seiner Gnade offenbart sich Gott und seine Allmacht.

Die Persönlichkeit ist der Mittelpunkt des Lebens, eine andere Auffassung der Persönlichkeit giebt also auch ein ganz anderes und total verschiedenes Leben. Hängt die menschliche und die göttliche Persönlichkeit unzertrennlich zusammen, so ist das alles unläugbar.

Es könnte der Zweifel entstehen, ob nicht eben in der Abhängigkeit der subjectiven Vernunft von der objectiven das Geheimniß der Persönlichkeit enthalten und umfaßt sey? Doch ist dieß nur ein Schein und irrig.

Schellings persönliches Wissen muß doch ein gegenseitiges seyn, d. h. wir erkennen Gott nur soviel als er sich uns zu erkennen giebt. Dieß ist der entscheidende Grundsatz des Supernaturalismus.

Die gemeine Persönlichkeit des geschäftigen Tages, in der zusammenwirkend alle befangen sind, ist noch eben so weit entfernt von der höhern, innern, geistigen Persönlichkeit (der Wiedergeburt Christi in der Seele), als der Zustand im Schlaf und Traum von jenem.

Wie der Irrthum aus der Schlechtigkeit des Herzens zuerst entstanden ist, so entspringt jetzt fast alle Schlechtigkeit aus Irrthum.

Die Erziehung steht in der Mitte zwischen Liebe und Ge-

rechtigkeit. Man soll mit Liebe und zur Gerechtigkeit erziehen. Das letzte ist die Hauptsache. Alles andere erzeugt oft Reaction (z. B. selbst das Erziehen zur Religion). Gerechtigkeit ist die einzige Tugend, zu der man die Menschen erziehen kann, und die, wo sie einmal gewurzelt hat, auch immer haften muß.

Weisheit ist praktischer Naturverstand, Erkenntniß dessen, was unser eigen und der Natur der Dinge gemäß und angemessen ist. Der rechte Verstand ist also in der Mitte von vier Elementen.

Vernehmen ist weniger als Wahrnehmen. — Vernunft ist noch lange keine Wahrnunft, (wir vernehmen oft ohne recht zu wissen und zu verstehen was; vernehmen ohne zu wissen, ob es wahr ist oder nicht.)

Der Satz des Widerspruchs bezieht sich insbesondere aufs Theologische. Auf die Natur ist er wohl nicht anwendbar, da hier die Wirkung jederzeit mit Gegenwirkung verbunden, jedes Positive sein Negatives zur Seite hat, also in der That ein Ding zugleich a und nicht a ist.

Die objective Anwendung vom Satze des Widerspruchs ist es eigentlich, worauf es ankommt.

Die Vernunft erfaßt nur Vernunft. Der Geist kann nur durch den Geist erkannt werden, durch Erfahrung. — Der Geist erkennt, schaut, wirkt und liebt. — Dieß Wirken verhält sich wohl zu anderm Thun, Handeln (Schaffen, Bilden), wie das Erkennen etwa zum Wissen und Glauben. Es ist nicht sowohl die objective, als die reelle Vernunft, welche auf Supernaturalismus angewandt werden muß. Die ratio sufficiens bei Leibnitz ist etwas ganz von jeder andern und bloß physischen Art der Causalität verschiedenes. Es ist der theologisch zureichende Grund — so hat er ihn auch z. B. in der Theodicee für die Lehre vom Optimismus u. s. w. gebraucht. Für alles, was in Gott einer Erklärung bedarf, muß der Grund nicht etwa in seiner Natur (denn

dadurch würde er ja zu einem Naturwesen erniedrigt und eine wenn gleich innere doch immer seiner ewigen Freiheit unwürdige) Nothwendigkeit, sondern in der Fülle seiner Liebe. Aus dieser Quelle leiten auch die wahrhaften Mystiker und Frommen jederzeit die Beantwortung aller Zweifel her.

Es giebt Stufen in der christlichen Philosophie — Supernaturalismus — Idealismus — Spiritualismus. — Eigentlich ist nur der Idealismus (Platonismus) die Vorhalle des Christenthums; Supernaturalismus schon eine höhere Stufe. Man kann aber auf dieser Stufe stehen, ohne durch den Idealismus gegangen zu seyn.

Was ist das eigentliche Kennzeichen der göttlich eingegebenen Schriften? — Daß sie ein Kanon oder Richtschnur des Glaubens sind, reicht nicht hin; denn auch die Gesetze der Concilien sind Kanones. — Eben so wenig die Erleuchtung; es giebt viele erleuchtete Schriften, die darum nicht göttlich eingegeben sind. Die Unterscheidung ist hier vielleicht die, daß die erleuchteten Schriften nicht erster Hand sind, sondern nur aus dem Verstehen der göttlichen Schriften abgeleitet, also aus der zweiten Hand; vielleicht ist auch grade der negative Charakter, daß sie nicht mit vollkommenem Verständniß verbunden sind, nicht in Philosophie, Kritik, Rhetorik, Poesie, Kunstform abgefaßt sind, dazu erfoderlich. Das dem Menschen Nichtganzverständlichseyn, was aber eine unendliche Entwicklung des Sinnes möglich macht; das Geheimnißvolle (in dessen Tiefe eine Fülle von Verstand und Erkenntniß latent, gebunden und verborgen ist). — Die hebräische Sage und Litteratur ist der Leib, dessen Seele die Offenbarung Gottes ist. — Die Sage ist aber durchaus in Hieroglyphen übertragen und davon durchdrungen.

Ein Kennzeichen wäre also auch, daß der, durch welchen die Offenbarung geschieht, sie selbst nicht ganz versteht, bloß Werkzeug der Verkündigung ist.

Das Segnen im alten Testamente bedeutet offenbar eine Gewalt über die Natur, und setzt sie voraus (Gott giebt seinen Segen). Ist dieses Segen geben dem Jehova eigen oder dem Elohen? — Merkwürdig Josephs Becher, aus dem er weissagt.

Brod und Wein wohl auserwählt als wiedergeborne Speise — oder als Mitte zwischen Vegetation und Animalität: vegetabilisches Fleisch und Blut.

Brod und Wein, Fleisch und Blut sind die Verkündigung einer Verklärung der körperlichen Natur, welche der Auferstehung der Leiber ganz entspricht.

Das bildliche Schema der mosaischen Schöpfung ist wohl vielmehr statt Herders Sonnenaufgang der Bau eines Tempels.

Susonis Gespräch der Wahrheit und ihres Jüngers: Es ist der Lehrer Meinung, daß indem die Creatur in ihr selbst erkannt wird, solches sey und genannt werde cognitio vespertina, eine dunkle oder Abendserkenntniß, darum weil die Creatur mit einiger Verschiedenheit gelesen wird; indem aber die Creatur in Gott erkannt werde, daß solche sey und genannt werde cognitio matutina, eine klare oder Morgenserkenntniß, weil die Creaturen allhier ohne Unterschied, und ohne einige Bildnisse in dem Einigen, welches Gott ist, in ihm selbst gesehen werden.

So wie im Alterthum die Mysterien, welche sie hatten, Mysterien der Vernunft waren, so sind die Mysterien des Christenthums nur mit der wahren Einbildungskraft aufzufassen. In der Liebe Gottes und der Panhagia ist die höchste Stufe der verklärten Einbildungskraft, so wie in jener körperlich productiven Kraft der Phantasie, welche Mißgeburten ꝛc. erzeugt, die niedrigste Stufe desselben zu sehen ist.

1 8 1 3.

Die Philosophie ist das Streben, uns selbst von der angebornen Sophistik zu befreien.

Wenn die wahre Logik vielmehr die Kunst ist, sich richtige Begriffe von allen Gegenständen zu bilden, als die nichtige Scheinkunst (dialektische Spielerei), Fehlschlüsse zu vermeiden oder zu widerlegen, so nähert sich der Begriff der Logik sehr dem der Kritik, ja er fällt beinahe mit diesem zusammen. Eben dadurch kommt auch die Logik in genauen Zusammenhang mit der Ontologie. Dieß macht den Uebergang zur Metaphysik; es ist nicht möglich sich einen richtigen Begriff von den andern abgeleiteten Gegenständen zu machen, ohne einen solchen von Gott zu haben. — Noch hängt die Logik genau zusammen mit der Polemik, indem sie die ersten Principien derselben enthält. Wie Kant die Wurzel und den Umkreis aller Wahrheiten aus dem menschlichen Vorstellungsvermögen und der Ausmessung der Vernunft ableiten wollte, so ist im Gegentheile auf eben diesem Wege die erste Wurzel und der Grundriß zu dem System aller Irrthümer zu entdecken.

Die Logik — als Erkenntniß der Unwissenheit — sokratisch — und als Erkenntniß des Irrthums — kritisch.

In dem Abrisse der Philosophie mußte die Logik handeln von der Erkenntniß der Wahrheit oder von Vernunft — Einbildungskraft — Sinn — Verstand — Willen. — Die Logik muß beginnen mit der Lehre vom innern Sinn, und enden mit der Idee von Offenbarung und Glauben, zu dem sie hinführt. Die Metaphysik muß beginnen mit der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Diese allein begründet und erklärt die Möglichkeit des Bösen und das Daseyn der Freiheit (ist die Nothwendigkeit der Freiheit nicht zu erklären aus der Fülle der Liebe?) — Offenbar ist jene Lehre der Anfangspunkt aller christlichen Metaphysik. — Hin-

führen aber muß diese Metaphysik auf die christliche Hoffnung, durch die Idee der rechten und wahren Unsterblichkeit. — Mithin ordnete sich alles in dem Abriß der Philosophie zu dem Ternar der christlichen Grundidee, wo es klar wird, daß die Moral ebenso auf Liebe beruhen mußte und auf Liebe hinführen, wie Logik auf den Glauben, und Metaphysik auf die Hoffnung.

Der Begriff ist es, womit eigentlich die Philosophie zu thun hat und worauf sie ausgeht.

Ein System ist eine Reihe oder Kette richtiger Begriffe in ihrer natürlichen Ordnung. (Auf die richtigen Begriffe kommt es in der wahren Logik an, nicht auf die Schlüsse).

Die Definitionen sind in der Mathematik grade das untergeordnete, in der Philosophie das höchste. — Die Theoremata werden stets zum Behuf der Problemata vorangeschickt.

Die Vernunft ist der Begriff der Sinnenwelt; Verstand ist Erkenntniß des Geistes; Geist aber Wahrnehmung Gottes. In dieser Einschränkung ist es auch auf die bösen Geister anwendbar; wohl aber nicht, wenn es Erkenntniß Gottes hieße. — Auch die bösen Geister nehmen Gott wahr.

Das unterscheidende Kennzeichen der wahren intellectuellen Anschauung von der fälschlich sogenannten und bloß mathematischen ist, daß die wahre nicht nothwendig sey, sondern als zufällig (als Gnade) und als unvollständig (Anfang des unendlichen, nie zu erschöpfenden Schauens) erscheine.

Sollte nicht, so wie der Wille theils in der Eigenheit befangen, theils ganz Gott hingegeben seyn kann, dasselbe auch für Verstand und Vernunft Statt finden? So daß bei ganz hingegebner Vernunft die Gottes-Offenbarung von selbst erfolgte. Dieß wäre dann die gereinigte, geläuterte, von der Ichheit losgerißne, (gottergebene) Vernunft. Und so ließe sich die Hochstellung derselben bei den Neuern — als Intelligenz — rechtfertigen. Das Vernehmen entspricht der Offenbarung, aber allerdings auch das Verstehen

(dieß das Wesentliche als Unterscheidung der ächten und unächten Offenbarung).

Senec. epist. XCII: *Ratio* diis, hominibusque communis; haec in illis *consummata* est, in nobis *consummabilis*.

Die wahre Vernunft ist die, welche sich ganz an Gott hingiebt; in dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß die Vernunft das Vermögen zu glauben sey, oder das Vermögen die Offenbarung zu empfangen.

Der Spiritualismus besteht nicht bloß in der Behauptung, daß Alles Geist sey, und aus geistigen Kräften bestehe (wie bei Leibnitz); sondern es ist zugleich eine eigenthümliche Form und Methodenlehre der Philosophie mit diesem System verbunden; und dieß ist wohl keine andere Form als die dynamische Methode, im wahren und ächten Sinne des Wortes; als eine lebendige Erzeugung der Erkenntniß, aber nicht bloß aus uns selbst heraus, sondern in lebendiger Gemeinschaft mit den Geistern und Wechselwirkung mit Gott. — Das sogenannte dynamische Denken bloß aus uns selbst heraus (schöpfend), oder in den ästhetischen Naturgesetzen herum denkend, ist nicht das rechte und nicht wahrhaft dynamisch, ist ohne Einwirkung Gottes und Mitwirkung mit ihm. — Es ist bloß ein philosophisches Phantasiren und Imaginiren. Der Spiritualismus allein also ist mit der wahren dynamischen Methode vereinbar, ja von ihr, wenn er vollendet ist, unzertrennlich, und führt sie implicite schon mit sich. Bei dem gewöhnlichen dynamischen Denken ist das dynamische Leben ganz außer uns in dem Gegenstande und der gedachten Natur; bei dem wahren dynamischen Denken sind wir selbst ein Glied in der dynamischen Kette, ein Element des Processes.

Fichte fehlt zur wahren dynamischen Methode nur das, was Paulus die Gelassenheit nannte, oder die Hingegebenheit an Gott. — Daher weil ein Element fehlt, passen seine Gedanken, bei aller Kraft und Freiheit des Selbstdenkens weder unter sich noch mit den Gedanken irgend eines andern Geistes wahrhaft zusammen. Daher ist seine Methode — so streng die Gedanken stellenweise zusammenhängen, stellen-

weise auch wieder ganz zerstückt, lückenhaft und abgebrochen — daher trotz der Klarheit der Sprache das Ganze unverständlich. Daher auch die Unruhe. — Der Lücken und der Unverständlichkeit ist er sich bewußt.

Fichte voll genialischer Kraft in einem revolutionären Zeitalter, unter den idealistischen Anklängen des Christenthums erzogen, mußte Idealist werden — der naturkundige Schelling mehr Realist — ebenso Spinoza — voll von Maimonides.

Gegen Kant muß man behaupten, daß die Methode der Philosophie nicht nur kritisch seyn soll, sondern auch dogmatisch; nicht in seinem Sinne, wo es gleichbedeutend ist mit demonstrativ; sondern in dem christlichen Sinne, als auf einen Glauben gegründet. Gegen Fichte muß man behaupten, daß die Wahrheit nicht bloß auf dem activen Wege des freien Selbstdenkens gefunden, sondern auch eine passive Hingebung an Gott erfodert wird, um das Göttliche ergreifen zu können. — Die absolute naturphilosophische Weise endlich ist wohl zu ausschließend objectiv. — Hiergegen müßte aufrecht erhalten werden, daß die Methode und Form der Philosophie auch ein subjectives Element hat, haben darf und haben soll.

Nicht Zeit und Raum, sondern die Nothwendigkeit ist die Form der Sinnlichkeit.

Die Nothwendigkeit aber ist überall bloß Trug und Form der Sinnlichkeit.

Ungeachtet Idealismus und Realismus in absolutem Gegensatz gegen einander stehen, so ist doch sehr leicht von dem einen Extrem zu dem andern überzuspringen. Beide führen leicht zum Nihilismus. — Mit Spiritualismus und Materialismus ist dieß gar nicht so der Fall, daß der Uebersprung von einem in das andere System leicht wäre. — Sollte der Nihilismus nicht ein eignes bestimmtes System bilden?

In der Geschichte der Philosophie des Mittelalters müssen diejenigen sorgfältig abgesondert werden, welche eigentlich gar nicht Philosophen, sondern philosophirende Theologen waren.

Die Nominalisten waren wohl vielmehr Empiriker als Idealisten; die Realisten könnten vielleicht unter der Realität der abstracten Begriffe oder Ideen eine nur nicht hinreichend entwickelte Theorie des dynamischen Denkens mit verstanden haben. — Die gesammte Philosophie des Mittelalters neigt sich auf die Seite des Realismus; selbst noch J. Böhme, insofern er den Lucifer mit in die Gottheit hineinconstruirt; wahrscheinlich in Folge des Pantheismus von Erigena — des Dinanto und Amalrich zu geschweigen. Selbst P. Lombardus wurde des Nihilianismus beschuldigt. Er liegt auch bei einigen Mystikern sehr nahe. Wir mußten nach diesem altdeutschen Realismus des Mittelalters erst durch Idealismus (von Leibnitz bis Fichte) hindurch, ehe wir zum wahren Dualismus gelangen konnten.

In der spätern Philosophie des Mittelalters wären drei Massen zu bilden: 1) die katholische Philosophie — d. h. die der Kirche: Thomas, Bonaventura — Anselmus — Bernhardus. — Das Falsche darin ist doch das Aristotelische. — 2) Die tiefere, geheime aber dennoch christliche Philosophie, besonders die deutsche. — 3) Die materialistische und atheistische Oppositions-Philosophie; die Versuche und Ansätze dazu, welche besonders in Frankreich häufig waren, seit Abälard.

Welche Philosophie kann wohl vor der Sündfluth — vor der bekannten Geschichte geherrscht haben? — Vielleicht der Idealismus, in der allerexcentrischsten und furchtbarsten Gewalt — weil der Charakter jener alten auch am Geiste gigantischen Menschen an Kraft die unsrige noch so weit übertraf. — Der Siderismus ist wahrscheinlich erst nach der Katastrophe — allgemein herrschend geworden.

Der eigentliche Atheismus ist der, welcher aus dem idealistischen Egoismus hervorgeht. Dieß ist der sthenische Atheismus, der jetzt sogenannte ist nur ein asthenischer, aus Skepticismus und Materialismus zusammengesetzter. — Jener heroische Atheismus war die Denkart der antediluvianischen Urwelt. — Polytheismus und Siderismus entstand erst nach

der Sündfluth, aus dem Erstaunen über die Natur. Im Gegensatz gegen den Polytheismus entstand dann Pantheismus — nur passiv — wie einst im Atheismus mit der höchsten Activkraft. — Der Theismus hat sich in allen diesen Epochen nur in ecclesia pressa befunden.

Jetzt ist wieder der Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus herrschend oder wenigstens beginnt er es zu werden. Die Gottes-Philosophie, die christliche Philosophie im Gegensatz der bloß dynamischen Naturphilosophie, beruht auf diesem Gegensatz. Nachdem die absolute Philosophie sich jetzt ganz angeschlossen hat an Realismus oder Idealismus, so muß nunmehr die Spiritual-Philosophie sich desto mehr anschließen an den wahren Dualismus. — Die Dualität wird die Philosophie und überhaupt der menschliche Geist nie los. Dieß zeigt sich schon klar genug in den indischen Systemen.

Wie sehr auch viele christliche Lehrer und Philosophen zum Realismus neigen: an und für sich ist die höchste geistige Activität, nicht Ruhe und Quietismus, der Geist des Christenthums.

Frevel ist es, eine göttliche Sendung nachäffen zu wollen, wie etwa Fichte, der sich auch so imperatorisch aufstellte. — Es ist jetzt nicht die Zeit, daß ein neues Evangelium noth wäre; wohl aber, daß das alte ganz verstanden werde und in einem neuen Lichte erscheine, daß überhaupt alle Geheimnisse kund werden sollen.

Man mag nun aus der Möglichkeit des nothwendigen Wesens seine Wirklichkeit, oder mit Fichte aus der Nothwendigkeit des möglichen Wesens seine Wirklichkeit folgern; es ist immer nicht Gott, sondern nur die Ichheit, welche man auf diesem Wege erreicht.

Mit dem Beweis von einem nothwendigen Wesen erreicht man nichts als Idealismus oder den Selbstbeweis von der Ichheit. Wenn der Mensch nun (ohne von Gott zu wissen) diese seine innere Nothwendigkeit erkennt, so bleibt ihm der rechte

Grund derselben, nämlich Gott selbst verborgen; er wird absoluter Idealist und Atheist, sinkt in den Abgrund der Ichheit.

Aus der praktischen Anschauung des intelligiblen Willens heraus würde die Philosophie ganz gesetzgebend erscheinen, wie eine Verkündigung Gottes; aber dann auch ohne alle Methode und nicht als Kunstphilosophie und Kunstpoesie, wodurch allein schon die Offenbarung der Heiden als falsche und ungöttliche sich kund geben.

Die sich Gott hingebende und zur Selbsterkenntniß gelangte Vernunft ist das Organ des Glaubens.

Wenn wir behaupten, daß die Erkenntniß Gottes keine selbst gemachte, sondern eine uns von Gott gegebene sey; so setzt dieß doch keine völlige Leidenheit von Seiten der Menschen voraus, sondern erfodert auch eine Gegenwirkung oder vielmehr lebendige Mitwirkung.

Der Glaube im christlichen Sinne setzt Gnade und eine Erleuchtung oder innere Offenbarung voraus; zugleich aber auch eine äußere Offenbarung als Gegenstand. Was nothwendig, was Gegenstand des strengen Wissens ist, dazu bedarf es keiner Offenbarung. Die christliche Philosophie aber beruht nicht bloß auf dem Glauben, sondern auch auf der Hoffnung (Idee der Unsterblichkeit) und der Liebe. — Es ist die Liebe die wahre innere Offenbarung — die Hoffnung (Enthüllung des Geheimnisses der Unsterblichkeit) aber ist der wesentliche Inhalt der äußern.

Diejenige Moral, welche sich auf den Willen Gottes gründet, ist ganz zusammenhängend und übereinstimmend mit der Philosophie, welche im höhern Sinne auf Erfahrung, auf göttliche Erfahrung sich gründet.

Es wird allerdings auch bei christlichen Mystikern eine völlig negative (in sofern selbst unpersönliche) Gottheit gefunden; allein dieß ist eben noch der Rest vom dialektischen Urwesen — Vernunftheidenthum, — der selbst den Mystikern, die sonst der Scholastik schon entledigt sind, noch anklebt. — Oder bezeichnet diese Verläugnung etwa die Stufe

der Empfängniß zur Wiedergeburt — als gänzliche Zerflossenheit — mithin Aufheben der eignen Persönlichkeit?

So wie die Priester Leiter Gottes sind, die Sakramente aber Processe dieser Leitung und Ladung der Gotteskraft — so giebt es auch mehreres, was uns von Gott isolirt (welches wegzunehmen eben jene Processe zum Theil bestimmt sind). — Nicht die Sünde allein ist dieß; das leichtsinnige, nichtsbedeutende Weltleben in seiner leichttrotzigen Nichtigkeit entfernt uns vielleicht mehr von Gott als eine Blutschuld.

Die Verkennung des h. Geistes in der griechischen Kirche spricht sich schon im voraus das Urtheil darüber, daß sie keine Philosophie haben können. Es fehlt ihnen gänzlich an einer wahren und geistigen Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. Innerhalb des Christenthums ist die Philosophie nichts anders als eine dynamische Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. — Das wesentlichste Element dieser dynamischen Auffassung ist der bei den Abendländern (seit Augustin) herrschende Begriff: der Geist sey die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich unter einander gegenseitig lieben. Dieses Begriffs ermangeln die Griechen; sonst ließe sich das procedit ex patre per filium ganz gut, auch dynamisch erklären. Sobald aber hinzugefügt wird non a filio, ist es schlecht gemeint und eine indirecte Herabsetzung und Verläugnung des Sohnes.

S. Augustin. lib. 6. de Trinitate cap. 5. num. 7: Spiritus Sanctus est, *quo Genitus a Generante diligitur*, *Genitoremque suum diligit.*

S. Epiphan. lib. 3. par. 1. adv. haereses 74. num. 7. sagt auch deutlich, der Geist Gottes sey der Geist des Vaters und des Sohnes. Nicht compositione aliqua (wie Seele und Leib bei uns) coniungitur, sed inter Patrem et Filium medius *ex Patre Filioque* procedens.

Die wahre Feuertaufe für das gesammte Menschengeschlecht beginnt mit dem Weltgericht und der letzten Zeit. So bezieht sich also die Taufe auf den Anfang und das Ende der

Menschengeschichte, wie das Sacrament des Altars auf das Geheimniß der Geisterwelt.

---

1 8 1 4.

Was jetzt für das Zeitalter Noth thut, ist nicht Realismus oder Vermittlung — sondern ein neuer, besserer, christlicher Idealismus.

Die Einsicht in das Nichts der Sinnenwelt — in die Nichtigkeit der äußern Erscheinung ist der Gewinn, den wir vom Realismus und Idealismus ziehen. — Beide scheinen darin übereinzukommen. Aber der Ausweg zwischen der passiven Hingebung (Quinitismus) des Realismus und der atheistischen Vermessenheit des andern ist auf dem Wege der bloßen Vernunft gar nicht zu finden.

Den Gegensatz von Idealismus und Realismus hat Jacobi zu seiner Zeit wohl nicht gut aufgegriffen, vielleicht auch den unauflöslichen Widerstreit zwischen beiden Systemen. Unauflöslich nemlich auf dem Gebiete der Vernunft. Wo liegt die Lösung? Jedes katholische Kind weiß sie. Die Idee der reinsten Menschen-Seele als Mutter und Pflegerin Gottes enthält diese Auflösung. — Nach dieser Idee ist die menschliche Seele herrlicher und schöner, als selbst der kühnste und idealistische Atheismus wähnt, und doch wird hier der Mensch auf das demüthigste der Gottheit untergeordnet; es ist diese Demuth aber nicht mit quietistischer Hingebung verbunden, sondern in göttlicher Thätigkeit wirkend dargestellt. Es ist dieß eine der herrlichsten Bestätigungen des Glaubens, daß dieses kindliche Geheimniß der göttlichen Liebe für das tiefste und verborgenste Räthsel der Wissenschaft die leichte Auflösung enthält und zugleich jeder nach Reinheit strebenden Seele annahbar ist.

Wunderbar groß und unermeßlich ist die ursprüngliche Herrlichkeit des Menschen — er ist in vielen Hinsichten höher

als die Geister. Das höchste Geheimniß ist die innige Gemeinschaft des Menschen mit Gott. — Die Natur steht von Gott (dem Vater) viel weiter ab, durch eine unermeßliche Kluft geschieden. Desgleichen die Geister vom Geiste Gottes. — Der Mensch kann ein Kind, ja ein Sohn Gottes werden. Wie ein Sohn in des Vaters Hause wird er im Himmel eine höhere Stelle einnehmen als selbst die Geister. Dieß ist das große Geheimniß, daß die Seele in ihrer ursprünglichen Reinheit und Herrlichkeit zugleich die Sophia, die Mutter Gottes und die Kirche ist.

Die Lehre vom Geiste und von der Seele ist das eigentliche Evangelium des Geistes, welches jetzt beginnen soll. Die in Frankreich wild gewordene Vernunft, die in Deutschland wiedererweckte Einbildungskraft sind nur einzelne Vorboten dieser großen Weltentwicklung und herannahenden Gottes-Erscheinung. — Drei große Geheimnisse giebt es: der Zorn des Vaters, der Tod des Sohnes, und die Hochzeit des Geistes. Von Einzelnen in der Theologia mystica war auch dieses letztere Geheimniß schon lange erkannt; (wie die Zukunft des Sohnes im alten Bunde erkannt und geahnt ward; so das Geheimniß des Geistes — auch schon vor Jahrhunderten in der neuern Zeit; nicht aber wie die Protestanten uns glauben machen wollen, vorzüglich nur bei den Irrlehrern, sondern vielmehr am meisten und besten bei den katholischen Heiligen).

Aber nicht durch Einen (Sectenstifter) auch nicht im Gegensatz mit der Kirche; sondern durch Mehrere, durch alle Erleuchtete von mehreren Seiten her und wenn auch zum Theil außerhalb der Kirche entstehend oder aufgehend, doch nie im Streit mit ihr, vielmehr endlich in ihr sich vollendend und in ihren Mittelpunkt zusammengehend.

Wenn man gegen das Christenthum einen Einwurf daraus ziehen wollte, daß die Idee von Christo manchen ältern Mysterien nicht ganz fremd ist, so ist darauf zu antworten: hat ja doch die Kirche die der Eva gegebene Weissagung jederzeit auf Christum gedeutet und von ihm verstanden. Wenn

also Er gleich nach dem Fall verheißen ward, so ist ja ganz natürlich, daß bei allen alten Völkern (nicht bloß bei dem auserwählten) die Kunde von dieser Weissagung und der Begriff von dem verheißenen Retter und Gott-Menschen sich vorfindet.

Die Erschaffung der Welt darf auf keine Weise als nothwendig betrachtet werden; sonst ist Gott mit der Welt, wenn diese nothwendig mit ihm verknüpft ist, auch wesentlich Eins und von ihr nicht unterschieden.

War dem paradiesischen Menschen vor dem Fall verboten, vom Baume des Lebens zu essen? — Mit nichten, es heißt: er dürfe von allen Früchten essen, außer vom Baume der Erkenntniß. — Er sollte durch sein Leben und seine Seligkeit der Befreier und Herr der Natur werden. — Da lockte es ihn, seine Naturgewalt anzuwenden, um in ihre innere Tiefe zu schauen, wo er dann jene verborgenen Schrecken erblickte, denen er eben dadurch nicht mehr obzusiegen im Stande war.

Eva ist in diesem Sinne die in die materielle Welt und Natur eingegangne und in productive Phantasie befangene Seele als Mutter aller Lebendigen.

Der für die sinnliche Ansicht so schreckliche Kampf des Todes ist ohne Zweifel für den gegenwärtigen Zustand des Menschen eine der höchsten Wohlthaten. Was oft in dem ganz oberflächlich dahin gleitenden Leben nicht zu Stande kommt (das Werk der innern Wiedergeburt), das wird noch in der Todesstunde (gleichsam der letzte angestrengteste Versuch Gottes, die Seele des Menschen zu retten) schnell gereift und zu Tage gefördert (allgemein anerkannte Erhöhung und schnelle Zeitigung der geistigen Kraft in der Todesstunde).

Die Eucharistie ist der Vorgeschmack des Himmels; dort werden wir das Brod der göttlichen Erkenntniß als tägliche Nahrung im Ueberfluß genießen, und den Wein göttlicher Begeisterung und Sendung (den Kelch des Leidens) oder die höhere Weihe. — Im Himmel aber wird man nicht freien und sich freien lassen. Dieß ist nun eins der größten Geheimnisse und Grundlehren des Christenthums. Wir wer-

den im Himmel Gott schauen und innig genießen wie Brod und Wein (Seele und Geist).

Die Seligkeit des Menschen ist keine andere und kann keine andere seyn, als was auch seine anfängliche Bestimmung war; der Geist des Menschen sollte seyn ein Befreier, Erretter und dann Beherrscher und König der Natur; die Seele des Menschen aber ein Behältniß der Gottheit, in der diese sich offenbart, und welche alle Wunder der Gottheit umfaßt. Dieses giebt einen Begriff von der Seligkeit, der in der That wohl poetisch ist, ja alle Poesie, die nicht christlichen Ursprungs ist, weit überflügelt und verdunkelt. (In dieser Hinsicht könnte man den Vorwurf, daß der Katholicismus ein poetischer Glaube sey, wohl annehmen, durch den höhern Sinn den Einwurf selbst besiegend). Es ist begreiflich, daß die Märtyrer, bei dem Glauben an eine solche Seligkeit, das Leben und alle irdischen Qualen für nichts achteten; so wie freilich ihre Aufopferung auch einen solchen lebendigen Glauben an eine überschwengliche Herrlichkeit voraussetzt. — Diese ursprüngliche Bestimmung des Menschen, ein König der Natur, ein Garten und Behältniß Gottes zu seyn, enthält eine solche Quelle, eine solche Tiefe und Fülle der christlichen Symbolik, welche an Fülle und Tiefe alle heidnische Mythologie weit übertrifft, sobald sie nur anerkannt wird; und die ich sonst als neue Mythologie für die neue Zeit suchte.

So wenig man einen richtigen Begriff hat von der Seligkeit, eben so irrige Begriffe macht man sich auch von der Verdamniß, indem man sie sich bloß als körperliche Qual denkt; die könnte aber nicht ewig seyn. Es wird vielmehr eine geistige Pein seyn, beherrscht zu werden und rettungslos in der Gewalt des boshaftesten Tyrannen zu seyn, der uns verspottet und sich freut uns zu quälen, den wir dann aufs äußerste verabscheuen und hassen werden, aber uns doch werden eingestehen müssen, daß wir durch eigene Schuld in seiner Gewalt sind und selbst uns dahin gegeben haben. Das Feuer der Reinigung könnte eher von einer körperlichen Qual verstanden werden — indem doch die Reinigung nicht anders vollbracht werden kann,

als durch Vernichtung der schadhaften Theile, oder ein Durchgang durch Schmerzen. Das Feuer der Reinigung ist wohl nichts anders als die gränzenloseste und alles verzehrende Sehnsucht nach Gott zugleich mit dem Gefühl, daß wir seiner noch nicht würdig sind. Die Reue wird dann, statt wie hier ein erquickendes Thränenbad zu seyn, wie eine verzehrende Flamme die Seele erfassen und durchwühlen.

Nicht gegen einen menschlichen Gegner (eine bestimmte Secte, ein bestimmtes System von Irrlehre) hat jetzt die Kirche zu kämpfen; sondern eine ungleich gefährlichere, unendlich wandelbare Gestalt hat der unsichtbare Gegner jetzt angenommen; indem uns statt der leicht zu bekämpfenden einzelnen Secten jetzt die Freimaurerei als eine unsichtbare After-Kirche, unzählige und immer neue Secten erzeugend, entgegentritt.

Jetzt haben die katholische Kirche und die protestantische Gemeinde, wenn man so sagen darf, ihre Pole verwechselt; den Protestanten bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß sie die alte primitive Kirche wiederherstellen wollen; dagegen muß die katholische Kirche jetzt nicht sowohl darauf ausgehen, sich streng an den Buchstaben der alten Ueberlieferung zu halten, als vielmehr die Kirche und das Christenthum geistig zu vollenden. Das ewige Evangelium des Geistes muß und kann nur in der katholischen Kirche sich offenbaren und das falsche Evangelium des Irrgeistes zu nichte machen.

Zwei große Vorurtheile stehen jetzt der guten Sache entgegen: 1) Die Einbildung, daß der katholische Glaube veraltet sey; 2) der katholische und der protestantische Glaube seyen zwei nothwendige Formen (reelle oder ideelle) des Christenthums, von den beide ihren Werth und ihre Vorzüge hätten. Jeder einzelne müsse bei der Form bleiben, wo ihn die Vorsehung durch die Geburt hingestellt.

Es giebt jetzt in Deutschland eine Art von Christenthum, die man wohl am besten den Christianismus vagus, das formlose, innere Christenthum nennen könnte.

Der Gegensatz von Einheit und Freiheit ist, um das Wesen des Protestantismus und der katholischen Lehre zu bezeichnen, nicht christlich genug aufgefaßt. Wenn man bei der Auffassung dieses Gegensatzes in das Innere des Christenthums hineingeht, so ist der Begriff der Wiedergeburt die Grundvorstellung des Protestantismus; der Begriff der Gnade hingegen die Grundidee der katholischen Kirche. Die Gemeinschaft der Heiligen — die Mittheilung und Gemeinschaft der Gnade ist das wesentlich Unterscheidende der katholischen Lehre. Der Begriff von der Wiedergeburt, einseitig und eigennützig aufgefaßt, kann nur allzuleicht zum geistlichen Egoismus führen, seine Seligkeit und sein Heil für sich allein suchen zu wollen. Der Protestantismus ist das Privatchristenthum, der Katholicismus das öffentliche und gemeinschaftliche Christenthum; aber auf der andern Seite kann die Idee von der Gnade auch dahin führen, sich auf den unendlichen Reichthum von Gnadenmitteln, den uns die Kirche darbietet, zu verlassen, und darüber das ernste Werk der Wiedergeburt zu versäumen. An und für sich liegt aber dieses nicht in der Lehre der Kirche.

In den christlichen Hauptfesten ist der Stufengang der innern Wiedergeburt herrlich bezeichnet.

Die Doketen mögen in ihrem Irrthum insoferne noch die Wahrheit berühren, daß nämlich der Leib Christi allerdings auch ein wunderbarer Leib und nicht so wie der sündige Mensch war; zwar ein verum corpus, aber ein ganz andres Verhältniß des σῶμα πνευμάτικον und des σῶμα ψύχικον. Dieses Verhältniß ist durch die Sünde zerrüttet und zerstört. Bei Christo aber war es, weil er ohne Sünde geboren, in dem ursprünglichen Zustande; sein Leib war ein reiner, paradiesischer.

Dieses ganz andre Verhältniß des Lichtleibes zu dem siderischen und körperlichen wirft vielleicht noch ein ganz neues Licht auf die Eucharistie und Transsubstantion und macht dieselbe in gewissem Sinne begreiflicher.

Zwei eigenthümliche Sünden giebt es nach der Lehre des Christenthums: 1) Häresie, oder Verkehrtheit des Geistes, die immer aus eigenliebiger Willkür entspringt; 2) Unreinheit, oder Scheidung der Seele von Gott (die Gottes Behältniß und Gefäß seyn soll).

---

1 8 1 5.

Das Merkwürdige in der neudeutschen Philosophie ist, daß die einzelnen Individuen den ganzen Cyklus der Systeme in aufsteigender Linie durchlaufen haben. — Wenigstens gilt dieß von Novalis, von mir — Schelling und allen Bessern. Fichte ist im halben Idealismus stehen geblieben.

Diejenige Abart der falschen Philosophie, die wir jetzt am meisten zu fürchten haben, ist nicht der Materialismus und die Naturphilosophie, sondern das zerstörende Feuer der Vernunftwuth, der eigentliche Atheismus. — Es ist vielmehr deutlich, daß die höhere Naturphilosophie sich von Stufe zu Stufe dem Christenthum nähert (wie in Schelling) und es auch in wissenschaftlich klarer Gestalt wieder ans Licht bringt. — Der rohe Materialismus der Franzosen war ein bloßes Zurücksinken in die Irrthümer des Alterthums, und nur negativ schädlich, indem er die entzündete sophistische Vernunft mit von allen Fesseln befreien half. Der philosophische Irrthum des Alterthums ist der Naturalismus oder die Naturvergötterung.

Die Vernunft für sich allein ist gar kein primitives, sondern ein ganz abgeleitetes Vermögen, aus der Zersetzung (der Seele in Vernunft- und Einbildungskraft), ihrer Zerrüttung (durch den Sündenfall erst nach und mit diesem entstanden); sie geht also aus der Zerstückelung der ursprünglichen Menschenkraft hervor. Das wahre Object dieses für sich allein nichtigen und unfruchtbaren Vermögens ist die Nichtigkeit, das Nichts, das Nirvana der Indier.

So wie Verstand und Willen im Geiste Eins

sind, so ist auch die Seele (Liebe) das Einfache, wovon Vernunft und Einbildungskraft nur die *disiecti* membra poetae sind. — Ursprünglich ist der Mensch nur Geist in der ihm beigeordneten Seele.

Das Gewissen ist ein inneres Gehör; das geistige Gefühl ein inneres Sehen und Empfinden und Ahnen. Unter dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen aber hat das Gewissen am meisten Beziehung auf das Gefühl, besonders auf das der Schmerzen. Diese wecken offenbar das Gewissen; dieß offenbart sich in Leiden, Krankheiten, Körperstrafen der Kinder rc. Selbst die Tortur ist eine, jedoch verkehrte, Anwendung des an sich richtigen Satzes. Auf der andern Seite wird das geistige Gefühl durch nichts so sehr erregt als durch Musik, also durch höhere Affectionen des sinnlichen Gehörs. — Das Auge ist diejenige Sinnessphäre, wo der innere und der äußere Sinn am meisten in einander hinüberspielen; das innere Schauen ist immer noch bildlich, und unter allen äußern Sinnen ist der des Gesichts der geistigste. Verstehen heißt den Geist in den Dingen wahrnehmen; Verstand ist der Sinn für Geist und Geister.

Das Gewissen, in dem wir den Richter (die Stimme des Richters) hören, ohne ihn zu begreifen oder zu erkennen, giebt uns nur eine dunkle Empfindung von Gott, und das Gefühl der Sehnsucht nur eine unbestimmte entfernte Ahnung von Gott, beide kein klares Erkennen. Dieses wird nur dem erleuchteten Verstande zu Theil, der aber ein reines Herz voraussetzt. Hier tritt also der sonderbare Fall ein, daß erst durch das Sehen das Auge entsteht — und durch das Licht von außen *) der innere Sinn erregt wird. — Von dieser Seite läßt es sich ebenfalls zeigen, wie wir Gott nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die Offenbarung, Erleuchtung und Gnade zu erkennen vermögen.

*) Die Offenbarung im Sohn. W.

Der Glaube (an die Vorsehung) ist wie das Princip aller Geschichte, so auch das der Moral, mithin aller Lebensphilosophie. Höchstes Sittengesetz ist der Wille Gottes; jeder soll sich von Gott führen und leiten lassen, und wenn man dieß nur recht will und sich seiner Führung überläßt, so erhält auch jeder die für ihn nöthige (praktische — nicht wissenschaftlich theoretische) Erleuchtung — oder besondere Specialführung. In so weit ist der Satz von der Privat-Erleuchtung richtig. Es endigt also die Philosophie mit dem (lebendigen) Glauben, und beginnt mit der Offenbarung des Verderbens und des Bösen.

Die Erkenntniß des Bösen nach seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Tiefe ist die erste Stufe der (besonders auch dem jetzigen Zeitalter) obliegenden Erkenntniß, und muß also auch nebst der Lehre von der Vernunft, vom Glauben und Offenbarung den Inhalt des ersten Theils im philosophischen Systeme bilden.

Der Beweis vom Daseyn des bösen Geistes ist das eigentliche Fundament der Philosophie; eines Beweises für das Daseyn Gottes bedarf es gar nicht.

Noch eine andere Frage, die nun in Beziehung auf das Weltgericht selbst historisch wichtig wird, ist die von dem Orte der Hölle und den Verdammten, so wie von dem Fürsten der Finsterniß. Allerdings kann nur in dieser sein Wohnort seyn, wie sein Wirken; nur muß man die Finsterniß nicht bloß materiell, sondern philosophisch verstehen. Nichts ist finstrer als eine von Gott abgewandte und ihm verschlossene Seele.

Das Grundverderben, mithin die eigentliche Erbsünde, ist die Lüge; darum heißt auch der Verführer der Lügner von Anfang. Die Sinnlichkeit ist nur ein sekundäres Verderben; erst nachdem der Mensch die Wahrheit verloren hat, sucht sein unersättliches Herz Befriedigung in der Schein- und Sinnenwelt. Was ist ansteckender: Lüge oder Sinnlichkeit? — Doch wohl das letzte; aber die Lüge ist eingewurzelter und angeborner. — Die Sittenlehre ist unter den Katho-

lischen hie und da zu ausschließend auf Ertödtung der Sinnlichkeit gerichtet gewesen, und es darf nicht übersehen werden, daß im ernstlich gemeinten Protestantismus ein Keim zu einer großen Tendenz auf die strengste christliche Wahrhaftigkeit, als höchste Christentugend und Vertilgung aller Lüge niedergelegt sey.

Sieht man auf den Ursprung, so würde freilich der Mensch der Lüge erst offen und zugänglich, nachdem seine Phantasie in die Sinnenwelt eingefangen war.

Das Heidenthum ist der verwilderte und entartete Siderismus der Vorwelt oder die verderbte Religion der Patriarchen; die Mahomedaner sind verkehrte und zu spät gekommene, auf eine falsche Weise universell und universalhistorisch gewordene Juden. — Wird es nun etwa auch im letzten Zeitalter auf ähnliche Art ein falsches Nachbleibsel des (ausgearteten, entstalteten, erstorbenen) Christenthums geben? — Oder wird gleich mit der ersten Auferstehung Eine Heerde seyn und ein Hirt?

Aus demselben Grunde und in demselben Sinne, warum auch die mosaische Schöpfungsgeschichte so kurz und einfach ist und nur auf die sechs Tagewerke sich beschränkend, ohne alle die Poesie und Physik, in welche andere, heidnische Kosmogonieen sich ausbreiten; eben darum sind auch die Evangelien mit auf das Wesentliche des Erlösungswerkes gerichtet, mit Weglassung aller sonstigen bloß biographischen Ausführlichkeit. — Wie Moses Schöpfungsgeschichte keine Kosmogonie — so sind auch die Evangelien keine Biographie und sollen keine seyn.

So wie der Sohn, um das Werk der Erlösung zu vollenden, einen irdischen Leib annehmen mußte, indem „das Wort Fleisch ward" — so ist auch in der Schöpfung das ewige Wesen zeitlich und eben dadurch die Schöpfung erst möglich geworden. Ohne diese göttliche Herablassung und Selbstbeschränkung würde die unendliche Schöpfung sogleich in einem Moment abgelaufen seyn, im Grunde also keine Freiheit des Einzelnen und keine

wahre Schöpfung Statt finden. Diese liebevolle Contraction Gottes, da er sich selbst (den eigenen Athem) anhält, um seinen Geschöpfen Raum zu lassen, ist wieder eben jenem Princip in dem göttlichen Wesen vorzugsweise zuzuschreiben, welches auch Fleisch geworden, dem Worte, Sohne oder der göttlichen Intelligenz (dem göttlichen Verstande). Nur hüte man sich, jene Contraction etwa durch die vorhergegangne, oder schon früher gesetzte Expansion Gottes (den ersten Act des Schaffens) schon bedingt und nothwendig mitgegeben zu halten; sonst geräth man wieder in die Irrthümer eines Fatums und der Identität. — Vielmehr ist diese Selbstbeschränkung Gottes, durch die allein die Welt wirklich wird und bleibt, in ihrem Anfang wesentlich als ein Act der Willkür zu betrachten „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." — Nicht von Ewigkeit, sondern von Anfang, also daß die gesammte Zeitlichkeit einen bestimmten „positiven zeitlichen" Anfang hatte. — Wenn der erste Act des Schaffens, des aus sich Herausgehens und sich Offenbarens, oder die Expansion der Allmacht nun als Gott wesentlich und nothwendig erscheint, so ist dagegen die Selbstbeschränkung Gottes durchaus als ein freier und willkürlicher Act zu denken; ja es ist eben diese Selbstbeschränkung (oder Barmherzigkeit), in welcher sich die Freiheit des göttlichen Wesens eigentlich kund giebt, wie die Allmacht in dem ersten Schaffen.

Paulus stellt uns die apostolische Kraft und Wirksamkeit in der höchsten Energie, wie Johannes in der besonnensten Tiefe dar. So ergänzen sich beide; und es giebt eine ganz andere Harmonie der Evangelien (und Apostel), als die, welche man gewöhnlich sucht und nicht finden kann.

Der Anfangspunkt des neuen Lebens ist Petrus. Warum reichte ihm, ohngeachtet seines Zagens auf dem Wasser, der Erlöser die Hand, und ließ ihn nicht sinken? Seines feurigen Eifers wegen, der zuerst in die Worte ausbrach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes;" und dadurch

den Grundstein legte zu der neuen Welt der Verherrlichung; und seiner treuen Liebe wegen, die ihn auch nach der Verläugnung mit bitterer Reue erfüllte. Um dieser Liebe willen war er auch an Wunderkraft der Erste vor allen andern begabt; um dieser Liebe willen sagte der von der Erde scheidende Heiland zu ihm die Worte: „Weide du meine Schafe;" und setzte ihn ein zu seinem Nachfolger; und jenes: „Ich habe gebetet für dich, daß dein Glaube nicht abnehme." Verheißende Worte, von denen die ganze nachfolgende Weltgeschichte die glorreiche Bestätigung und Erfüllung enthält.

Die alte Theorie von drei Weltaltern und Epochen der Menschheit nach dem Vater, dem Sohne und dem Geiste ist grundfalsch; es ist immer und ewig nur der Sohn, der sich der Menschheit und in ihr offenbart. Alle großen Epochen der Religion stellen den Heiland (das Wort, den Sohn) in Ewigkeit mit dem Vater und dem Geiste, nur in einer bestimmten, göttlich angehaltenen und beschränkten Form dar.

Die neue christliche Zeit erfoderte auch eine ganz eigenthümliche und neue Lehrart; daher die Parabeln allerdings eine eigene Stufe in dem ganzen Erlösungswerke sind. Sie sind das vollkommenste Urbild der wahren Popularität, und dieser symbolische Geist des Evangeliums ist als das Princip alles Eigenthümlichen in der neuen christlichen Kunst und Wissenschaft, so wie auch des neuen christlichen Lebens zu betrachten. Das symbolische Leben ist als der Anfang der Wiederherstellung des ursprünglichen (paradiesischen) Menschenlebens zu betrachten; da der Mensch ursprünglich ganz eigentlich bestimmt war, durch ein symbolisches Leben die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.

Dieß ist die eigentliche und wahre Erklärung der Mystik: einer Wissenschaft, in der das Vermögen und Organ der Erkenntniß erst mit dieser selbst entsteht, und dieses Organ allererst durch die Weihe mitgetheilt wird; nicht eine bloße Unbegreiflichkeit bezeichnend, die sich in weitem Verstande auf alles ausdehnen läßt, sondern ein Geheimniß, was ewig Geheimniß bleiben muß, dem aber die Seele sich

nähert, das sich aber auch gar nicht anders mittheilen läßt, als auf dieselbe Weise, wie es empfangen wurde.

Heißt Beten nicht in dem wahren, dem reinsten und höchsten Sinne energisch denken? Sollte es nicht möglich seyn, unser geistiges Wollen und inneres Denken eben so innerlich und geistig zu bekräftigen, wie man durch Magnetismus die Nerven stärken kann? — Philosophiren heißt dynamisch denken — jenes energische Denken ist aber offenbar etwas viel höheres und wird ohne Zweifel erfodert, um das dynamische Denken oder die Philosophie vor der Verirrung zu bewahren und auf ihr rechtes Ziel zu lenken und zu leiten.

Bei der Messe, als Religions-Act des Gläubigen, ist die Hauptsache die Aufopferung in Gedanken (des ganzen Wesens) — die Anbetung des Sacraments — die Fürbitte — und die Theilnahme in Gedanken an der Communion des Priesters. — Das Ganze läßt sich auch eintheilen nach Glauben (bis zum Credo). Hoffnung und Liebe beginnt mit der Fürbitte und dem Sanctus; Vollendung ist die Theilnahme an der Communion.

---

1 8 1 6.

Es ist nicht genug, daß die wahre Philosophie christlich sey, sie muß auch katholisch seyn, und das ist sie nur durch Erklärung der Seele Gottes. (S. d. Nachschrift.)

Soll es eine christliche Philosophie überhaupt geben, so muß es auch eine eigne christliche Logik geben. — Die christliche Denkform und Logik oder Methodenlehre wäre die, welche auf die Wiedergeburt des Bewußtseyns gienge, und also das positive, lebendig organische Bewußtseyn in das zersplitterte, abstracte Bewußtseyn nicht bloß hineinconstruirte, sondern organisch darin hervorbrächte, anpflanzte und erzeugte.

Jacobi war auf einen Spiritualisten angelegt, ist aber durch Charakterschwäche in Realismus versunken; Kant

konnte in seinem Herzen die materiellen Vorurtheile und Aberglauben an den Materialismus des Zeitalters nie los werden; Fichte suchte zwar Realismus und Materialismus zu vernichten, kam aber doch nicht zum Spiritualismus; hielt aber hartnäckig und unabänderlich am Idealismus fest; Schelling ging vom Realismus aus, suchte den Idealismus auf mehreren Wegen, und nähert sich nun durch Mythologie *) dem Spiritualismus. So stehen die vier Haupt-Sectenstifter der neuern deutschen Philosophie in mannichfacher Beziehung gegen einander.

Diese vier vornehmsten Scholastiker — Kant, Fichte, Jacobi, Schelling — sind zugleich die vier größten Denker, die noch im abstracten, zersplitterten Bewußtseyn befangen sind.

Die gesunde Vernunft ist die gehorsame, welche sich ganz an das geoffenbarte Wort anschließt.

In der Ergreifung des Glaubens, in dem Act der Auffassung (der Form) des Glaubens ist jederzeit eine plötzliche Erleuchtung des Verstandes (von oben) wesentlich mitwirkend oder veranlassend; dann aber auch ein selbstthätiges Ergreifen des Glaubens durch den eignen Willen, ja selbst ein Einfluß der Willkür auf den Glauben und Spielen der Willkür mit ihm bemerklich und mit zur Erzeugung des Glaubens nothwendig.

Das, was eigentlich dem Zeitalter Noth thut, und woran es überall gebricht, ist der Glaube an die Gottheit Christi. Dieser fehlt sichtbar überall, und ohne diesen kann auch die bloße äußere Kirchenwiederherstellung oder bloß philosophische Mystik nichts helfen. — Der eigentlich wahre und größte Beweis für die Gottheit Christi ist der welthistorische; nämlich nach jener Construction der wechselnden Vorherrschaft der zerstückten Kräfte des menschlichen Geistes in den großen Perioden der Weltgeschichte. — In der Mitte je-

---

*) Es waren damals schon die Untersuchungen über die Gottheiten von Samothrake erschienen. W.

ner wechselnden Zerrüttungen mußte das Wort selbst eintreten und Fleisch werden, sonst wäre der Mensch auseinandergefallen.

„Und wär er nicht erstanden,
So wär die Welt vergangen.“

Die Streitigkeiten in den ersten Zeitaltern der Kirche über die Gottheit, die Person und die Naturen Christi zeigen grade, statt daß wir sie als leere Spitzfindigkeiten verachten, daß man vielmehr zu jener Zeit das große Geheimniß von der Gottheit Christi sehr richtig gefaßt hatte, und grade von dieser Seite muß der Gegenstand auch gefaßt werden. Eine menschliche Seele hatte Christus, sonst wäre er nicht wahrhaft Mensch geworden. — Ohne die genaueste Bestimmtheit des wichtigen Begriffs von der Person Christi ist der Glaube an seine Gottheit auch sogleich gefährdet und verletzt.

Die Monotheliten werden schon durch das: nicht „mein“ Wille, sondern „Dein“ Wille ꝛc. hinreichend widerlegt. Die Centralkraft des Gemüths (der Geist in der Seele), das Licht des Glaubens war also der eigentliche Sitz der Gottheit in der menschlichen Seele Christi.

Aus der Platonischen Idee des Logos läßt sich höchstens folgern — daß dasselbe einmal Mensch werden könne; aber nicht, daß und wann es geschehen ist.

Die Lehre der Arrianer, daß Christus das erste aller Geschöpfe sey, stimmt noch sehr mit der Lehre der Kabbala vom Adam Kadmon; ist also immer noch eine Abart von Gnosis. — Ungleich philosophischer wenigstens ist diese Irrlehre als die Ansicht, der Heiland sey nichts als ein jüdischer Sokrates. —

Der erschlagene Meister Hieram (*hic est Jesus resurgens a mortuis*) ist aller Wahrscheinlichkeit nach der in den alten Mysterien bekannte und verehrte sterbende Todesgott des neuen Lebens — Dionysus oder Osiris. Es ist Christus als Idee vor und außer dem Christenthum.

Worauf es jetzt am meisten ankömmt, zur Aufrechthaltung und Vertheidigung der katholischen Religion, das ist: zu zeigen, daß sie auch die vollendete und nach der Wiedervereinigung aller Secten triumphirende Kirche sey, diese also in der Wiedervereinigung den Sieg davon tragen wird. Dieses beruht auf folgenden Punkten: 1) Beibehaltung und Fortdauer der Sacramente in der triumphirenden Kirche. 2) Fortdauer eines abgesonderten Priesterthums und Priesterstandes; gegen den Irrthum, daß alsdann alle Christen auch in dieser Hinsicht gleich und auch die Laien wie die Priester und selbst Priester seyn würden. 3) Fortdauer des Mittelpunktes der Einheit; wenn auch nicht mehr zur Aufrechthaltung des reinen Glaubens nöthig, der fortan siegreich und nicht mehr getrübt wird; wenn auch nicht als schützende Macht und Bollwerk gegen die Usurpationen des Staats, der dann in der jetzigen Gestalt gar nicht mehr vorhanden seyn kann und wird: so doch als oberste schiedsrichterliche und die Concilien leitende Gewalt — als Mittelpunkt der Verherrlichung.

Die Idee des Opfers enthält den Begriff der gesunden Religion. Nachdem das Sühnopfer vollendet war, blieb nur das Dankopfer Eucharistie, zugleich Erinnerung des für alle Ewigkeit vollendeten Sühnopfers. — (Die Beichte ist ein wahres Opfer der Eigenheit, Selbstheit, Ichheit). In dem Christenthum und Evangelium liegt offenbar die Lehre, daß das ganze Leben des Menschen ein fortdauerndes Opfer seyn soll, daß er Gott — Alles (Eigenthum, Begierden, Gedanken ꝛc.) opfern soll. — Opfer ist mithin die Bestimmung des Menschen; der alles zur Ehre Gottes thun soll, was er thut.

Auch auf die wahren Grundsätze über das Fasten kann dieser Begriff des Opfers großen Einfluß haben.

Das Unerklärliche des körperlichen Schmerzes, das dem Anscheine nach nicht zu Rechtfertigende desselben liegt darin, daß wir den eigentlichen und wahren Naturzweck desselben nicht verstehen. — Der Schmerz löst den geistigen Lichtkörper von dem astralischen, physischen los; eben darum entwickeln

sich aus der Tiefe des höchsten Schmerzes neue Kräfte, die zwar noch körperlich sind; aber doch Kräfte einer höhern Ordnung. Die sinnliche Freude hingegen bindet den Lichtkörper fester an den siderischen; und insofern ist sie ein Uebel, weil sie die höheren Kräfte abstumpft, verdeckt, verhüllt und hemmt. — Aus diesem Gesichtspunkte ist die christliche Lehre von der Abtödtung zu begreifen; es ist Befreiung des geistigen verklärten Wesens von der Materie und ihren Banden. Doch ist eben darin die christliche Lehre von der indischen verschieden, daß sie auch diese Abtödtung dem Gesetz des göttlichen Willens unterwirft, und auch den sinnlichen Leib nicht willkürlich zerstört.

Findet nicht eine wahre, immer gegenwärtige Offenbarung Gottes auch in jeder Eucharistie, mithin auch außer der Schrift in der Kirche Statt? — Allerdings wohl. — In der Eucharistie ist das *verbum mirificum* lebendig wirksam und wahrhaft selbst gegenwärtig. — Die Lehre von der Gottheit Christi und von der wahren wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie hängen genau und unzertrennlich zusammen.

Nach der Ansicht, daß mit der Erscheinung Christi der Mensch der Oberherrschaft der Natur entrissen und zu Gott zurückgewandt wurde (weshalb denn auch eben Christus, theils dem Naturgesetz entzogen [durch die wunderbare Empfängniß und Geburt], theils die Natur besiegend und beherrschend, auch ihr ganz entsagend sich darstellt), erhält auch die Eucharistie eine ganz neue Bedeutung und Klarheit. In dieser neuen Ordnung der Dinge, wo Gott und in Gott auch der Mensch über der Natur steht, kann auch der mindeste, scheinbarste, unbedeutendste Theil der Natur verwandelt, verklärt und gleichsam vergöttlicht werden. Dieses Naturverhältniß des Christenthums ist noch sehr wenig beachtet, aber sehr wichtig. — Auch die Opfer des alten Testaments erhalten durch jene Naturbeziehung der Religion eine neue Erklärung.

---

1 8 1 7.

Nicht die Aufhebung eines Entgegengesetzten oder die Verneinung (nach Hegel) macht das Wesen des Geistes aus, sondern die göttliche Sendung. — Die Bestimmung des Menschen ist, die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten, in welcher letzterer Hinsicht er selbst in gewissem Maaße die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters an seiner eigenen Seele vertritt und einnimmt.

Das Verneinungs-System wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die Ich- und Selbstvergötterung (Fichte's) eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der That philosophischer Satanismus.

Die Aufhebung des Nichts (nach dem wahren Begriffe der Gottheit) ist eben Offenbarung, und dieß der wahre Grundbegriff davon.

Das Positive ist in der Philosophie, und wo vom Leben und geistigen Kräften die Rede ist, nicht eigentlich oder immer der Gegensatz des Negativen; sondern vielmehr das rechte und wahre Mittel zwischen dem Negativen (der Abstraction) und dem Indifferenten, oder dem fluctuirenden Leben der Phantasie; die Fülle hat es mit diesem gemein, die Umgränzung mit jenem andern Element; daher die positive Bestimmtheit.

Die höhere Anschauung ist nicht auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern auf das Ewige, Freie; eben so die höhere Erinnerung nicht auf Vergangenes als solches, sondern ebenfalls auf das Unendliche (und Ewige); die höhere Ahnung ebenfalls nicht auf das Zukünftige, sondern auf das Ewige.

Die wahre Lehre vom Glauben ist nicht die, welche sich an die Vernunft anschließt, und den Glauben als eine Ergänzung oder ein Surrogat der Vernunft, und

desselben Inhalts mit ihr hinstellt; — sondern die, welche aus der völligen Vernichtung der gemeinen Vernunft und der Wiedergeburt der höheren und gereinigten, Gott unterworfenen Vernunft einen Glauben hervorgehen läßt und gründet — der selbst auch wundervollen und höhern Inhalts ist, als die gemeine Vernunft. — Der reine und allgemeine Glaube in seinem ersten Quell und Grunde ist die Lehre von dem seligen Leben oder von der wundervollen Einheit und Freiheit (der innern und doch zugleich auch äußern, der mit Gott und in Gott).

In der Lehre vom Glauben muß gleichsam ein innerlicher moralischer Beweis der Geheimnisse des Christenthums, der Dreieinigkeit u. s. w. geführt werden.

„Thut meine Gebote, so werdet ihr erkennen, daß meine Lehre von Gott sey.“ — Dieses ist die Grundregel in dem Verfahren der christlichen Philosophie; durch den Versuch, oder vielmehr durch die That soll man erkennen, was wahr und von Gott ist. — So ist es immer im Evangelio, durch die unerwartete Wirklichkeit des scheinbar (nach der Vernunft) Unmöglichen, wird die Nothwendigkeit desselben (nämlich als einziger Ausweg und Rettung) factisch erwiesen, und hintendrein erkannt. Ebenso muß auch die christliche Philosophie verfahren, die also nicht bloß empirisch ist im Sinne der Offenbarung und des Spiritualismus, als nicht auf dem äußern, sondern auf dem innern Sinn für die höhere und Geisterwelt beruhend; auch praktisch, oder moralisch factisch ist und verfahren muß.

Es liegt ganz außerordentlich viel in dem Ausdruck des Heilandes von Johannes: etiam *plus quam propheta.* Der Unterschied ist, daß die Propheten vom Geist Gottes überwältigt waren, derselbe durch sie, oft als unbewußte oder gewaltsam hingenommene Werkzeuge redete. In jenem plus quam propheta liegt wohl, daß jener Mann nach dem Geiste Gottes, ganz von diesem durchdrungen, seine Persönlichkeit und ganzes Leben in ihm aufgegangen und verklärt war, der

Geist Gottes in ihm gewissermaßen persönlich erschien, wie die Gnade Gottes in Maria's Seele, ohne daß doch dieses eine eigentliche Menschwerdung des Geistes und der Gnade enthielte — oder als solche zu betrachten wäre; weil eben nur das Wort wirklich Mensch und Fleisch werden kann; nicht der Geist noch die Gnade Gottes. Eben so bedeutend ist, wie Johannes so oft in der Schrift mit dem Propheten Elias zusammengestellt und verglichen, dann aber doch mit Johannes ausdrücklich gesagt wird, er sey nicht Elias. Elias ist auch wie Johannes plus quam propheta, der Mann Elohim persönlich Erscheinung des Geistes.

Das Canonicum oder die rechte Ansicht von der Kirche und ihrer göttlich berechtigten Existenz muß vor allen Dingen im Geiste der Liebe nicht bloß aus dem Gesichtspunkte einer geistlichen Jurisprudenz betrachtet werden. Es kann so allein zur Belebung der Geistlichen, die den rechten Sinn, aber nicht den rechten Geist haben, beitragen.

Schleiermachers Unterschied von einem verborgenen und offenbarten Gott ist ganz nichtig, da nach der wahren Offenbarungsphilosophie — das Wesen Gottes zugleich seine That und dieses die entscheidende Erklärung für den Charakter dieser Philosophie und die richtige Idee der Offenbarung ist.

Die Thierseelen können für den Menschen weder ein Reinigungsort noch eine Bestrafung seyn: 1) weil dann keine Reinigung zu denken ist; 2) weil die Erinnerung und Ichheit fehlt, die zum Gefühl der Strafe nothwendig seyn würde. Die Thiere haben keine eigene Seele, nur die Gattungen sind Individuen, und auch diese nur Blätter und einzelne Auswüchse der Erdseele. Daher sind die Leiden der Thiere allerdings eine Täuschung, als Einheitwesen genommen;

allein sie verkünden und beweisen nur allzu deutlich das tiefe Unglück und innere Leiden der Erdseele. — Nur mit heiliger Scheu sollten die Menschen das Blut der Thiere vergießen, die ihnen zur Nahrung dienen: denn immer bleibt es verwandtes Blut der in allen tellurischen lebendigen Geschöpfen pulsirenden Erdseele.

---

1 8 1 8.

1.

In der Logik hat man bisher gar nicht die verschiedenen Sphären des Denkens unterschieden, in welcher ein durchaus verschiedenes Verfahren und für jede ein eigenthümliches Grundgesetz gelten, woraus allein erst eine philosophische Methodenlehre hervorgeht, was die bisherige Logik gar nicht zu leisten im Stande ist. — Im praktischen Denken gilt bloß Consequenz und mithin der Satz des Widerspruchs. In dem dynamischen Denken — eine Methode der Vermittlung, entweder die Causalität oder Wechselwirkung (Gegensatz und Vermittlung) — Grundsatz der Indifferenz. — Im unendlichen Denken, dem Denken des Ewigen und Göttlichen gilt das *principium rationis sufficientis* (nicht rationis absolutae — sondern einer genügenden, annähernden), so wie ihn Leibnitz mit Beziehung auf theologische Gegenstände ursprünglich meinte. — Dieses würde eine ganz neue religiöse, theologisch-christliche und katholische Logik — für die höchste Sphäre des Denkens bilden.

Ideen heißen die wahrhaften, ewigen Begriffe des Verstandes, weil es zugleich ihrer Natur nach Bilder sind, und Bilder seyn müssen, wie das Wort sich nur in Bildern offenbart.

Nichts ist transcendenter als der halbe Idealismus Kants; der Zweifel an dem Daseyn außer uns entsteht eben dadurch, daß man schon das Leben und den rechten Zusammenhang verlassen hat, und aus demselben herausgetre-

ten ist, um es bezweifeln, a priori demonstriren oder auch bekritteln zu können. — Das innere Leben ist ungetheilt, voll und ganz und läßt sich nicht wie das äußere zerlegen, isoliren; die Philosophie soll es bloß klarmachen und in Gedanken fassen; aber nicht erklären, noch erdenken wollen oder andemonstriren. — Das innere Leben ist das Leben, welches der Geist mit der Seele gemeinsam lebt, in Gott, oder von Gott, zu Gott, aus Gott und endlich in Gott lebt.

Der Sinn des Wahren ist der Glaube selbst oder das Anerkenntniß des Rechten und von Gott Herrührenden.

Das Glauben ist ein Mittleres zwischen Vernunft und Verstand. Es setzt ein jeder Glaube ein geistiges Anschauungsbestreben voraus. — Das Ergreifen, als der eigentliche Act des Glaubens, sistirt das endlose Denken der Vernunft, und begnügt sich mit der Gewißheit im Geist (faßt sie in einen Gedanken), beschränkt sich auf sie. — Die Vernunft ist das für sich allein endlose Denk- und Gedankenvermögen; der ihr angeborne Zwiespalt ist der zwischen der endlosen Bedingung und dem Gedanken des Unbedingten. Der Verstand ist die geistige Anschauungskraft.

Die Sehnsucht ahnet und sucht Gott, das Gewissen hört ihn; aber oft nur aus der Ferne. Der Glaube ergreift ihn; und das ist der rechte eigenthümliche Ausdruck dafür.

Die Hoffnung fühlt ihn und lebt in ihm — aber vorerst innerlich. — Der vollkommene Gottes-Sinn besteht wohl in den drei theologischen Tugenden.

Die christlichen Tugenden finden sich doch auch in der Moral der Griechen einigermaßen wieder, obwohl unter andern Namen. Die ὁσιότης und εὐσεβεῖα entspricht dem Glauben, der ἐνϑουσίασμος der Hoffnung, das καλὸν aber, und die καλοκαγάϑια der Liebe.

Wie wäre das Glauben oder das Wiedererkennen möglich — wenn Er oder sein Ebenbild uns nicht

eingeboren wäre. Ohne die Erinnerung der Liebe könnten wir nicht glauben an seine Offenbarung.

In der Liebe *wird die Seele hellsehend*. — Im *Glauben* ist grade der Act des freien Ergreifens, die *Freiheit* darin, das was die Vernunft negirt; und das ist gerade das Göttliche in der Vernunft, daß sie sich selbst vernichten kann. Ist es aber wohl die Vernunft allein, welche diesen Act vornimmt, und dadurch die Zweifel abreißt? Oder kommt nicht ein drittes Princip, wie ein Deus nicht ex machina, aber ex coelo hinzu, um den Gordischen Knoten zu lösen? Allerdings, und daß ist gerade der Geist; allein die Form des Acts erhält es doch von der Vernunft. Im Glauben ist der *Geist* wirksam sich *hinzugeben* — mithin also wohl *passiv*? — Dieß ist nicht der Fall. Die Hoffnung *fühlt* Gott in sich, die Liebe sieht ihn; aber nur im *Bilde*. Der Geist *deutet* und versteht diese Bilder.

Der *Geist* bringt das *Licht* zu der *Liebe*, welche in der Seele ihren Sitz hat; ohne den Geist wird es *dunkel* in der liebevollsten Seele, und sie könnte ohnedieß nicht hellsehend werden. — Das Göttliche geht der *Vernunft* erst in der Freiheit auf; auch göttlich ist sie dann, wenn wir die Vernunft Gott frei unterwerfen; ungöttlich, von Gott abgewandt, ja gegen Gott ankämpfend, anwüthend, wenn sie sich selbst festrennt, entzündet, verhärtet und sich selbst anbetet.

Das Gottverwandte des *Verstandes* ist das ewige *Licht*. Und darum ist der Verstand höher als die Vernunft; ohne Freiheit ist kein Leben, sie ist die erste Bedingung des Lebens; aber das Licht ist das Leben selber. Ganz dem Wesen der Vernunft und des Verstandes gemäß wird ohne dieses das Licht der Vernunft in einen bloß *negativen* Begriff verwandelt und das Wesen des Verstandes in einem bloß *symbolischen Bilde* ausgedrückt.

Das *Verstehen* hat einen viel weiteren Umfang als das *Begreifen*.

Mit der einfachen Annahme, daß alle Dinge *aus Nichts* erschaffen seyen, ist die Möglichkeit, daß die von Gott erschaf-

fenen Wesen von Gott abgelenkt und von dem bösen Geist ergriffen werden, schon hinreichend gegeben.

Die Natur war durch den Feind verderbt, war Abgrund und finster, wüste und leer geworden.

Das Wort ist der Geist und der König der Natur; daher seine ursprüngliche und ewige Affinität mit dem Menschen.

Wie die Gnade erst eine reale Bedeutung bekommt durch die Idee der Seelenliebe Gottes, so erhält der Begriff vom ewigen Worte einen ganz andern Sinn und Leben, durch die Beziehung auf die Natur, auf den Menschen, auf die Geschichte. — Das Wort ist immer menschgestaltig, nämlich ein in der Natur waltender und mit der Natur umkleideter, aus der Tiefe der Natur hervorbrechender, von ihrem Gipfel gebietend umherstrahlender Gott (Christus).

Ohne die Wiedererscheinung, Auferstehung und den Sieg des Worts wäre die Vollendung der Kirche nicht möglich. — Das Wort der Natur ahnen wir, das Wort der Weltgeschichte trachten wir fleißig zu erforschen, das Wort der Sage wird ein Gegenstand des Spiels, doch wohl auch des ernsten Forschens; das Wort der Erkenntniß beherrscht uns, obwohl noch streitig und unklar. Es fehlt in allen noch das Wort Gottes, das ewige, um alle jene Elemente des Worts zu vollenden und in Einklang zu bringen.

Die Erklärung der jüdischen Religion muß ganz aus dem Gegensatz hergenommen werden. Es sollte diese Religion kein Naturcultus seyn, sondern ein moralischer Gottesdienst, ein heroischer Glauben an die Vorsehung; keine Mysterien oder hochmüthig esoterische Lehre nur für einige der Gebildeten und Mächtigen, — also keine Nationalkirche und Theokratie; keine Philosophie, welche wohl sehr erhabene Begriffe von Gott hatte, sondern ein lebendiger Verkehr mit Gott in Furcht, Hoffnung und Liebe. — Durch alle diese Kennzeichen aber giebt sich die Religion des

alten Bundes zu erkennen, daß sie durchaus und bloß nur Vorbereitung und Typus, Vorbild, Weissagung des Christenthums seyn konnte.

Der Opfertod Christi bezieht sich auf einen dreifachen Grund: 1) Mußte die Reihe und die Zeit der doch von Gott gestifteten blutigen Opfer durch das letzte allvollkommene und unendlich zureichende ebenfalls blutige Opfer geschlossen werden. 2) Es mußte ein Vorbild aufgestellt werden des geistigen Opfers, welches jeder Nachfolger Christi, der als solcher sein Kreuz auf sich nimmt, in seinem und durch sein gesammtes Leben darbringen soll. 3) Ist es selbst die Natur des Sohnes, sich zu opfern; indem das ewige Wort sich selbst als Nahrung und Brod der Seligen hingiebt, das Blut seiner Liebe aber der Trank ist, den sie täglich genießen. — Daher erhellt denn auch, daß das Meßopfer ein wahres Opfer ist, nicht bloß Bild desselben; denn es werden da die Gläubigen, welche sich selbst ins Opfer Christi einschließen, allerdings wirklich und wahrhaft mit jenem Himmelsbrod und ewigen Worte gespeist.

Es ist die Eucharistie der Himmel und Seligkeit schon hier. Da kann man wohl sagen: „Es bricht die Ewigkeit gewaltig in die Zeit hinein." (Novalis.)

Das Gebet ist Glaube, Hoffnung und Liebe in Actu.

Das Vater Unser ist das Gebet des Glaubens und der Hoffnung; das Ave der Act der Liebe.

Die Psalmen sind so rechte Gespräche mit Gott in Glauben, Hoffnung und Liebe; mithin ein reicher Schatz und Fundgrube für das wahre Gebet.

Sehen wir auf die zugelassenen Verwüstungen der Urwelt und auf die Härte des jüdischen Gesetzes; wo es doch eben auch Christus (Jehova) oder das Wort (der Natur oder des Gesetzes) war, was in der Religion das Herrschende gewesen: so erhält dadurch der Ausdruck vom Sohne Gottes in einem bekannten Buche des Mittelalters (gesta Romanorum):

qui satis austerus erat ante incarnationem suam, einen sehr tiefen Sinn.

Das zu Bekämpfende wird am besten im Gegensatz von Glauben, Hoffnung und Liebe betrachtet. Das eigentliche böse Princip der sonst gutgesinnten Priester ist zuerst die Politik, oder die falsche Klugheit, Staatskunst und das Schmeicheln gegen den Weltstaat; dieses aber ist eigentlicher Unglaube, in seiner innersten Wurzel. — Dann die Hoffnungslosigkeit, das *desperare* an der eignen Sache und endlich die falsche Toleranz oder Lieblosigkeit. — Von der Kirche aus den Streit im Ganzen und Großen angesehen, ist das zu Bekämpfende: der Unglauben oder falsche Glauben der Schule, die hoffnungslose Gleichgültigkeit der Welt und der Haß oder doch die Lieblosigkeit des Weltstaates. — Diese drei sind die Feinde der Kirche. Doch muß man auch den Protestantismus und die Griechen noch hinzusetzen. Gegen die Welt und den Weltstaat muß abwechselnd — Strenge und Milde — angewandt werden; gegen die andern Confessionen nur Milde.

Eine besondere Untersuchung bedarf es noch, um die Weissagungen des heiligen Johannes vom Antichrist, vom Thier und falschen Propheten näher zu bestimmen. Der Antichrist (vielleicht eins mit dem falschen Propheten) ist der dem Worte der Wahrheit oder des Lebens und des Friedens entgegengesetzte Geist des Hochmuths, des Todes und des Zwiespalts, mithin seit der Reformation, besonders aber auch seit dem falschen Idealismus (Ich-Gott) sichtbar und erkennbar genug. Gegen die noch folgende Erscheinung eines persönlichen Antichrists, in der Person eines großen falschen Propheten, streitet gar nichts. Das Thier ist eine moralische Person, der politische Leviathan. — Die Hure ist das alte Haus der gemeinen und irdisch gesinnten Christenheit. Jetzt, wo so viele falsche Mittelpunkte für das Christenthum aufgestellt werden (z. B. die unverstandene Bibel in den Händen alles Volks

und aller Völker — in eigenmächtigen Autorisationen in Verkündigungen der leibhaftigen Ankunft Christi, geboren von der oder jener, da oder dort, endlich in der Aufklärung oder Vernunft) trifft recht eigentlich zu, wie es im Evangelium heißt, daß man sprechen werde: „Hie ist Christus, oder da."

Nicht dem richtigen Begriff vom Antichrist, daß derselbe ist der Lehrer, Meister und Verkündiger des falschen und erlogenen, vom Satan nachgeäfften und untergeschobenen Wortes, läßt sich derselbe Gang geschichtlich construiren und daraus die Folge ziehen — daß derselbe in seiner ganzen Kraft und Stärke noch nicht dagewesen; aber schon Ansätze und Anfänge genug zum Vorschein kommen.

Ein absoluter Idealismus mit falscher Magie, höchst wirksam und allgemein auf Religion angewendet — würde wohl dem Wesen des eigentlichen Antichristes sehr nahe kommen.

---

1 8 1 8.

2.

In dem bedingten, endlichen Denken findet die Demonstration statt (auf dem mathematischen Gebiete) und die Deduction (auf dem juristischen). — Im dynamischen Gebiete ist die Construction des Experiments einheimisch — in der Mitte stehend zwischen einem einzeln vollendeten logischen Act und scientifischen Werk. Das theologische Denken ist nicht mehr in solche einzelne logische Acte und Werke zersplittert, sondern fließender und fortgehender Natur; es ist entweder Exegese, um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dogma oder irgend eines positiven Satzes zu zeigen, und daß die wohlverstandene Uebereinstimmung nicht dadurch verletzt werde; oder Polemik, um die Unmöglichkeit eines angeblich theologischen Satzes zu zeigen.

Das gewöhnliche wissenschaftliche Denken ist ein todtes, abgesondertes, einseitiges Denken, weil es nicht aus dem ganzen Wesen und mit der vollständigen Kraft des Menschen geschieht; ferner auch ein gebundnes, immer nur wieder Gedanken und kein wahres Leben erzeugendes Denken. Es mag nun ein bloß Wiederdenken des schon Gedachten oder ein Selbstdenken, Erscheinungsdenken, oder ein Gedanken-Denken und zugleich ein Denken des Denkens seyn — immer kommt es damit nicht aus dem engen Kreise der Gedanken und Denkwelt heraus. Ganz anders aber ist das lebendige Denken, wenn zuvor und vor allen Dingen der innere Mensch aus den zersplitterten Kräften in seiner Einheit und Ganzheit wiederhergestellt ist — zu Geist und Seele; so daß es dann nicht mehr bloß Verstand und Vernunft, oder die in sich streitende Denkkraft ist, welche denkt, sondern der Geist und die Seele.

Daß Gott dreieinig ist, folgt schon daraus, daß er ein Geist ist; und eben aus dieser Prämisse muß es auch abgeleitet werden. Im Geist wie im Gedanken sind zwei, und das Dritte, in welchem diese Zwei wieder Eins sind.

Das innere Leben Gottes ist die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich gegenseitig lieben.

Der Begriff eines außerzeitlichen, ewigen Geistes, so lange wir nicht seine wirkliche Gegenwart, sondern sein bloßes Seyn erkennen, könnte ein bloß erdachter und durch Abstraction gemachter Begriff seyn.

„Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang," sagt Salomon; „die Bewunderung des Göttlichen ist der Ursprung der Erkenntniß," sagt Plato; und der Glaube an Gott ist die Grundlage alles inneren Wissens, sagt der christliche Philosoph. — Der Gedanke Gottes ist zugleich eine Erfahrung, er wird von ihm selbst in uns hervorgebracht und uns gegeben; aber nicht so, daß wir völlig davon überwältigt und hingerissen würden, ihm nicht widerstehen könnten, und ihm mit der gleichen Nothwendigkeit wie bei einer sinnlichen Erfahrung unterliegen müßten,

— vielmehr ist es eine freie Anerkennung, und das eben ist das Wesen des Glaubens; er giebt sich uns zu erkennen, (auch mit Herablassung, mit liebevoller Selbstbeschränkung) d. h. Offenbarung. — Wäre es ein Gesammt-Eindruck seines ganzen Wesens, ein nothwendiges Empfangen und Aufnehmen desselben in uns, so würde wohl der endliche Geist dadurch erdrückt, aufgelöst und vernichtet werden; auch würde das Umfassende immer als das Höhere erscheinen gegen das Umfaßte. — In dem Glauben an Gott liegt die Freiheit unsers Geistes schon mit eingeschlossen. Die Freiheit aber setzt das Nichts und die mögliche Hinwirkung zum Nichts, mithin auch das Daseyn des Bösen, oder vielmehr das Seyn des Bösen voraus; die unvermeidliche oder nothwendige Möglichkeit desselben — oder die mögliche Nothwendigkeit. Das letzte scheint richtiger zu seyn. Die nothwendige Möglichkeit dürfte eben auf die Freiheit passen. — Dieses sind die drei Grundfacta alles wahren Bewußtseyns und alles inneren Wissens, wie aller Philosophie. — Der Glaube an Gott — die Freiheit des menschlichen Geistes — und die Möglichkeit des Bösen — oder das Seyn des Nichts. Diese drei hängen genau zusammen; wie der erste Satz zugleich Gedanken und Erfahrung ist, so sind die beiden andern zugleich an sich und ursprünglich gegebene und wahrgenommene Facta und Folge aus dem vorhergehenden.

Die Idee ist unvermeidlich nicht nur ein wesentliches, sondern sogar das oberste Bestimmungsprincip des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche; aber nicht eine willkürlich freie Privat-Idee, sondern eine an die Autorität, Tradition und Bibel gebundne und dienende, allgemeine und ewige Idee. — Recht deutlich läßt sich dieses an dem Beispiele der mit den Griechen streitigen Stelle im Symbolum zeigen. Denn worauf gründete sich die von den Griechen nicht anerkannte Autorität als auf die Idee?

Die erste Form des göttlichen Wortes im ersten Weltalter sollte nicht sowohl heißen das Gesetz der Natur; (denn

dieses hieße entweder das Gesetz, woran die Natur selbst gebunden, was aber für den Menschen durchaus keine Regel seyn kann; oder ein natürliches Gesetz des Menschen, welches aber wieder nicht aus der Natur stammt, sondern aus der Vernunft hervorgeht) als das Licht der Natur. Das Wesentliche aus diesem, die Urväter beseelenden göttlichen Lichte der Natur ist, insofern es für die Folgezeit nöthig war, in der Genesis enthalten; und können wir danach uns einigen Begriff davon machen.

Den eigenthümlichen Charakter des wahren und rechten Wortes kann man auch am besten erkennen aus den Nachbildungen des Feindes, der demselben stets ein falsches Wort der Täuschung, des Truges und des Irrthums entgegenzustellen sucht. So war denn zur Zeit des Christenthums 1) die falsche Pracht und Herrlichkeit des Römerlebens, welches doch nur ein äußerliches war, dem Christenthum entgegengesetzt; 2) jene magische Begeisterung und siderischer Zauber mit allem Reiz der Poesie und Sinnengluth, höhere Kriegslust und Ruhmsucht — im Mahomet und seinem arabischen Reiche; 3) drang das falsche Leben freilich auch in das Christenthum selbst, in die Pracht des entarteten und wieder heidnisch gewordnen Roms, und in den Stolz und die Herrscherlust des wieder zum heidnischen Imperator gewordnen christlichen Kaisers.

Das Wort des jetzigen Weltalters wird am richtigsten geschildert mit dem Ausdruck, daß es ist ein Wort des Geistes. Es beginnt mit dem neuen Weltalter, also mit der Reformation und sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Es ist aber zuerst das falsche Wort des Geistes erschienen, und erst jetzt beginnt das rechte Wort sich wieder zu erheben zum Kampf, dessen Triumph (das ewige Wort auf dem weißen Rosse) den Anbeginn der Epoche der triumphirenden Kirche bezeichnet; welche Epoche nicht mehr in die Reihe und Zahl der Weltalter gehört, sondern den Schluß derselben bildet. Das falsche Wort des Geistes ist zuerst in der Reformation selbst und im Protestantismus, der sogenannten

Aufklärung erschienen, dann überhaupt in der Wissenschaft und Geistesbildung. — Der sogenannte animalische Magnetismus ist in dieser Beziehung unendlich wichtig und kündigt sich vollkommen an, wie eine Epoche machende Begebenheit der innern esoterischen Weltgeschichte. Wir hatten bis jetzt nur ein materielles Wissen (physisch-mathematisches — oder philologisch-historisches) und ein dialektisches oder ideelles. Hier tritt nun ein neues magnetisches und magisches Wissen auf, ein Geisterwissen; aber kein ideell erdachtes, sondern ein ganz factisches. Noch ist es in Hinsicht seines Charakters der Aechtheit oder Falschheit von ganz unentschiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämonisch mißbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes Geisterwort aber ist es die erste Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.

Nebst der griechischen Kirche und dem Protestantismus wird wahrscheinlich auch der entartete Magnetismus oder die falsche Magie noch eine vorübergehende Herrschaft und einen scheinbaren Sieg erreichen vor dem Triumph der katholischen Kirche. Dieß könnte wohl in den nächsten Stadien der Zeit und bis ins zwanzigste Jahrhundert geschehen. — Das wahre Wort des Geistes wird sich, wenn erst alles Falsche beseitigt ist, und der scheinbare Sieg des Falschen vorüber, in drei Stadien entwickeln; indem das Wort des Geistes zugleich in einem höhern und neuen Sinn, mit erweiterter und verdoppelter Kraft wiederum auf verklärte Weise: 1) als das wunderwirkende Wort der Natur sich bewährt, und in dieser Beziehung und auf diese Stufe wird es wohl der vorübergehenden Herrschaft der falschen Magie der Zeit nachfolgen; 2) als das Wort des Gesetzes; und dieses ist, was zugleich die Epoche der Wiederherstellung und Vollendung, oder Verklärung der kirchlichen Verfassung seyn wird; 3) als ein neues und noch höheres Wort des Lebens, wenn nicht bloß die Kirche wiederhergestellt seyn wird, sondern auch alle andern Gesellschaftsarten und Wirkungskreise als die Schule und Gilde, der Staat und das Volksthum

mit der Kirche in volle Eintracht gesetzt und vom Geist des Christenthums ganz durchdrungen und umgestaltet seyn werden. — Es frägt sich nun, in welcher Ordnung den Stufen und der Zeit nach dieses geschehen wird; und da ist überwiesen wahrscheinlich, daß dieses in der angegebenen, als der natürlichen, den Kreis der Weltalter selbst wiederholenden Ordnung geschehen wird. So wird also in dieser und den Anfang des folgenden Jahrhunderts noch nicht die Morgenröthe des Sieges, sondern die vorübergehende Herrschaft und der scheinbare Sieg der falschen Magie fallen. Oder könnte die Ordnung nicht dennoch vielleicht diese seyn: 1) Das Wort des neuen Gesetzes oder Wiederherstellung und Bekräftigung der rechten kirchlichen Verfassung; 2) Wort des Lebens (ein Wort des Geistes) oder Christlichwerdung alles Lebens und aller Gesellschaftsweise; 3) Wort der Natur, erst das falsche, nachgeäffte der falschen Magie; 4) Sieg der wahren Magie; und siegreiche Kraft des wunderwirkenden Wortes, und mit diesem der Anbeginn des Triumphs, oder Periode der triumphirenden Kirche.

Aller Katholicismus ohne geistiges Hellsehn ist oder sinkt herab zu einem bloßen katholischen Judenthum, dem eigentlichen jetzigen Hauptgebrechen der Zeit, grade bei manchen Eifrigen und Gutgesinnten. Dieses ist wohl das einzige, wogegen zu polemisiren nöthig und heilsam wäre; doch hilft freilich alle Polemik ohne Hellsehn nichts dagegen, und ist diese das einzige Mittel, was gründlich hilft. Der heidnische (poetische, dem Mittelalter ausschließlich nachahmende, den Katholicismus als Volksreligion betrachtende) Katholicismus ist wohl nicht der Mühe werth, eigentlich polemisch behandelt zu werden. Der allein rechte Katholicismus ist der hellsehend-christliche, durch geläuterte Philosophie genährte und gestärkte. Aus einer falschen und ungeläuterten Philosophie könnte allerdings eine neue Art von Abirrung entstehen, eine eigne Art des heidnischen Katholicismus; der aber anscheinend gründlicher heidnisch wäre als der bloß poetische Katholicismus.

Zum katholischen Judenthum gehört auch das, wenn statt des inneren Lebens in Gott, und der innern Liebe, eine bloß negative Abtödtung, ein rein vernichtendes Absterben ergriffen wird.

So wie es viele bloß äußerliche Katholiken giebt, die keine Christen sind; so giebt es auch Christen, die sogar in Hinsicht des sittlichen Wandels sehr gute und fromme Christen seyn können, und dennoch eine ganz unrichtige Idee von Gott haben (als ens necessarium) — mehr oder minder den todten Vernunftbegriff, nicht den lebendigen Gott erkennen, also in diesem Sinne keine wahren Christen sind. Die falschen Ansichten von Gott im praktischen Sinne sind wohl folgendermaßen zu bezeichnen: Fatalisten oder bloße Rationalisten auch Theisten (im Gegensatz von Christen, d. h. Bekenner des lebendigen Gottes), dann Naturalisten, und dahin gehört auch der Pantheismus, der wissenschaftlich entfaltet nichts anders seyn kann; und ferner Idealisten, die aber ungemein selten sind. Eigentlich umfaßt wohl der Rationalismus beide Classen von Irrthum, den der Fatalisten und den der Idealisten.

Wenn man nun bedenkt, wie klein die Zahl der die Wahrheit Erkennenden ist der katholischen Christen, die es auch in der lebendigen Idee sind; so scheint es wohl, daß der jetzt vorhandne Keim des zukünftigen Guten in Wahrheit einem Senfkorn zu vergleichen ist, wie das Evangelium von Anfang.

Das einzige Gesetz Gottes, welches als ein allgemeingültiges und ewiges betrachtet werden kann, ist das: Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dieß ist aber eben, weil es nun von so ganz allumfassendem Inhalt ist, und durchaus nichts Bestimmtes und Beschränkendes enthält, und gar nicht bloß auf die äußre That, sondern auf die innre Gesinnung und das Herz geht, im gewöhnlichen und buchstäblichen Sinne gar kein Gesetz zu nennen.

Es heißt regula fidei nicht lex fidei. Regel, Vorschrift für den freien Gebrauch und die eigne Anwendung; wie z. B.

die Regel für die Künstler rc. Es ist kein äußeres Zwangsgesetz. — Man redet wohl von einer Pflicht des Gehorsams gegen ein äußeres Zwangs- und Glaubensgesetz; dies ist aber nicht der wahre, lebendige und seligmachende, sondern ein todter, pharisäischer Gesetzesglaube und Gehorsam.

Ungehorsam ist eine Sünde gegen den Glauben — so wie praktisch der lebendige Glaube selbst nichts anders ist als Gehorsam.

Die Ichheit ist die Erbsünde; mithin auch die Selbstsucht im weitesten Sinne des Worts — die unbedingte Selbstsucht —.

Der große Fehler, der hierüber irrige Vorstellungen veranlaßt, ist dieser, daß alle Rationalisten von der großen Macht des Feindes gar keine richtige Vorstellung hatten.

Das gute Unbedingte oder unbedingte Gute ist das Ewige; und eigentlich ist strenge genommen das blos Unbedingte (das durch Nichts Bedingte) nur für das Böse die rechte Bezeichnung.

Auch das böse Princip, das Schlechte ist unbedingt; das Ewige und das Unbedingte gehören insofern in Eine Kategorie, so wie das Nichts und das Unendliche, indem zweierlei Unendliches denkbar ist, die unendliche Fülle (oder wenigstens Sehnsucht nach der Fülle) und die unendliche Leere.

Der freie Wille des Menschen kann nicht bloß der Gnade widerstreben, sondern auch sich von der Gnade wegwenden; wiewohl wir alsdann nichts weniger als frei bleiben, sondern dem liebevollen Ruf Gottes entfliehend, unmittelbar in die Gefangenschaft des Feindes gerathen. Unsere Freiheit besteht darin, daß wir wählen können zwischen einer zwiefachen Abhängigkeit: der liebevollen Abhängigkeit von Gott, und der Knechtschaft des Feindes.

Die Freiheit des Willens besteht darin, ohne Beweg-

gründe, ja gegen alle vernünftige und sinnliche Beweggründe handeln zu können; d. h. sich dem Nichts zuwenden und in das Nichts hineinstreben und hineinleben zu können. Hier zeigt sich die Wichtigkeit jenes Begriffs vom Nichts, und seiner zwar nicht ewigen, aber doch unermeßlichen und gränzenlosen Kraft. — Wird eine unbedingte, auf alles Einzelne sich erstreckende Vorherbestimmung angenommen, so ist alsdann die Regierung und Lenkung der Welt keine von der Schöpfung abgesonderte und noch verschiedene Wirksamkeit, sondern es ist alles in dem einen Act der Schöpfung gleich mit gegeben, es gäbe denn keine Vorsehung in dem eigentlichen und wahren Sinne, und der Begriff einer unbedingten Vorherbestimmung hebt eben diese selbst auf; es wäre bei dieser Voraussetzung nichts zweckloser, als die Zeit oder das in der Zeit geschehende allmählige Ablaufen des von Ewigkeit vorherbestimmten. Dagegen in der Ansicht einer durch liebevolle Selbstbeschränkung absichtlich zurückgehaltenen Vorhersehung die Hervorbringung oder die Zulassung der Zeit ganz zweckmäßig und als die einzige Bedingung erscheint, unter der die Freiheit der erschaffenen Wesen sich entwikkeln kann.

Die Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes ist die Sünde. Die Wurzel der Sünde aber ist die Lüge, nämlich die absichtliche, innere boshafte Verläugnung des Göttlichen und Behauptung des Nichtigen und Falschen, aus Willkür, zur Befriedigung unsrer Willkür. — Uebertretung bestimmter Gesetze Gottes kann noch ohne innere Widersetzlichkeit Statt finden, und dann ist sie weniger Sünde als Schwäche. Außerdem aber ist auch jene Definition: Uebertretung bestimmter Gesetze sey die Sünde, für die christliche Art und Weise, die Dinge zu betrachten, viel zu äußerlich. Nach dieser Definition bestände die Sünde bloß in der äußerlichen That; da doch nach dem christlichen Glauben deren unterscheidende Eigenthümlichkeit eben darin besteht, daß es dabei einzig auf die innere Gesinnung ankomme. Die innere Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes,

wenn sie auch mit der strengsten äußerlichen Befolgung aller Gesetze Gottes vereint wäre, müßte doch für die Sünde gehalten werden.

Um sichtbar zu machen, wie die Lüge das Centrum alles Bösen ist — könnte Folgendes dienen: die sieben Todsünden in Werke ausbrechend, geben vorzüglich zwei Hauptgattungen derselben: Mord oder Verletzung und Entwendung — oder Unrecht und Beraubung. Zu allen diesen aber, so wie zur Begründung aller sechs activen Todsünden, wird Lüge vorausgesetzt, oder zu Erreichung des schlechten Zweckes angewandt. — Die Lüge ist das Gemeinsame — aller Todsünden; die Trägheit aber ist nichts anders als Erstorbenheit; wo nun der innere Mensch völlig erstorben und Null geworden ist durch Unsittlichkeit, da tritt der Satan ein, dessen eigentliches Wesen eben Lüge ist, und nimmt Besitz von dem leeren Raum. Bei einer noch nicht vollendeten und vollkommenen, sondern nur in einem gewissen Grade Statt findenden Erstorbenheit findet dieß ebenfalls auch in einem gewissen Grade Statt.

Die Leidenschaft ist die Lüge, welche im Herzen nistet, die Seele beherrscht, und im Leben wirklich zu werden strebt. Der Gipfel der Leidenschaft ist der Haß. Wer in der Leidenschaft, im Haß und in der Lüge lebt, der kann nichts anders zum Lohn davon tragen, als die Verzweiflung (die Hölle). Wer in der Liebe lebt und Gott sucht, aber noch sinnlich (in der Nichtigkeit befangen) verworren und sinnlich gebunden ist, der wird zu Gott kommen, aber er muß erst noch vollends frei gemacht werden von den sinnlichen Banden, und gereinigt von den sinnlichen Schlacken. Durch den Tod und das Gericht tritt nur alles in die Stellung ein, die es wirklich hat, und die hier nur durch das äußere Leben verdeckt und verdunkelt wird.

Wäre es nicht richtiger, sich das hiesige Leben als eine Erlösungsanstalt zu denken, denn als einen Reinigungszustand. — Jeder Mensch soll zunächst seine eigne Seele erlösen, oder wie man besser sagt, retten; denn zu erlösen

vermag er sich nicht selbst durch seine eigne Kraft, sondern nur durch Christum. Eigentlich ist aber wohl dieses Erlösen und jenes Reinigen nicht so wesentlich verschieden, sondern bietet nur zwei Ansichten und Seiten derselben Sache dar.

Kains Opfer war ein Dankopfer (das eigentliche indische Blumenopfer) zu dem es damals noch zu früh war; wenn er es in derselben Selbsttäuschung darbrachte, die Eva von ihrem Sohne hatte, so muß man ihn als den ersten Feind des Erlösers betrachten. — Abels Opfer war ein Sühnopfer, wie es damals nothwendig und das allein rechte war.

Die Todsünde ist die zum Ausbruch gekommene Erbsünde nach ihren zwei verschiedenen Wurzeln der Ichheit und der Sinnlichkeit. Eigentlich ist also dieses gerade die Sünde, welche verzeihlich ist, d. h. welche der Verzeihung zwar allerdings bedarf, dieselbe aber auch durch Reue sofort erlangt, und durch den redlichen Kampf. Vollkommene Besserung darf jedoch kaum erwartet werden; denn eine vollkommene Besserung von der Sünde der Sinnlichkeit tritt nur da ein, wo sie kein Verdienst mehr ist; von den Sünden der Ichheit aber nie vollständig, so lange als das Leben dauert. — Die eigentliche Todsünde ist die gegen den heiligen Geist, welche weder in diesem noch in jenem Leben verziehen wird; — mithin den Tod der Seele nach sich zieht.

Die eigentlichste Sünde wider den heiligen Geist wäre wohl Verfolgung oder eine Seele zur Verzweiflung treiben; weil der heil. Geist die Seelen über alles liebt; dieß ihn also am empfindlichsten schmerzt und beleidigt. — Aergerniß gehört auch dahin.

Das Christenthum hat uns erst zum Hellsehn über die Sünde, d. h. über die Natur und Gewalt der Leidenschaft und die Gewalt des Feindes über uns, diese Hölle in uns, verholfen.

Wenn der Heiland sagt: Ich bin gekommen, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, — so ist, wie die ganze heilige Geschichte des Evangeliums beweist, dieses Erfüllen nicht moralisch von der buchstäblichen Befolgung des

positiven Ceremonialgesetzes zu verstehen, sondern metaphysisch, d. h. in einem höheren, geistlichen Sinne; das Gesetz erfüllen, heißt es überflüssig machen, seiner Form nach als Gesetz, indem das Wesentliche geschieht, worauf es gerichtet war; da jedes Gesetz ohnehin nur gegen irgend eine besondere Art des Schlechten gerichtet ist, und so wie dieses nicht mehr da ist, mit ihnen zugleich von selbst wegfällt.

Daß die Wesen von Gott als frei erschaffen worden, muß nicht etwa als nothwendig, aus seinem Wesen fließend, aufgefaßt und gedacht werden: denn da würde Gott doch wieder nur der Nothwendigkeit unterworfen; sondern als sein eigner Entschluß aus freier Liebeswahl, wegen der größern daraus folgenden Herrlichkeit und Fülle der Liebe. —

Unter den christlichen Elementartugenden giebt es wohl mehrere Stufen, z. B. der Trägheit entgegenstehend als wahre Thätigheit der Liebeseifer — als richtig und erlaubte Trägkeit die Geduld, die als der christliche Muth dem heidnischen Muth entspricht; Demuth ist wohl das Kennzeichen der Erleuchtung (Gefühl des höhern Lichts von oben), wie Sanftmuth der Reinheit, als Abwesenheit aller sinnlichen wilden Begierden. — Ueber die heidnische Tugend der Gerechtigkeit kommt dann die höhere christliche Tugend der Billigkeit oder Friedsamkeit zu stehen.

Um das Mysterium Magnum der katholischen Lehre richtig aufzufassen, wäre der leichteste Weg nach Analogie der dreifachen Geburt des Worts, die dreifache Wesenheit (der mit Gott vereinten Seele) der heiligen Jungfrau klar zu machen: 1) als gottumgebende, gottempfangende Seele und erste Creatur von Ewigkeit; 2) persönlich als vorherbestimmte Mutter des Erlösers; 3) mystisch, als Gnade, oder als die in der tiefsten Tiefe jeder Seele verborgen und im Zustande der Gnade hervorbrechende und durchquellende göttliche Liebe. — Das innere Wort Christus

in uns ist Licht, aber ein Licht, das selber lebt, Leben giebt und Leben macht; die Gnade, oder der durchdringende, beseligende Hauch Gottes ist Liebe.

Der reine Lebensstoff in der Natur, der verklärte Leib ist das Wort, ist der Sohn selbst — als Bindungsmittel zwischen Geist und Seele und Nahrung für Beide.

Der Begriff der Transsubstantion gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man sich dieselbe als eine Wiederherstellung und Wiederbringung der verklärten Natur denkt, deren innigster Kern, der eigentliche Lebensstoff und Lebenssaft, ohnehin der Sohn ist. — Das Wort soll uns Nahrung seyn und Erquickung, uns nähren und stärken; das geschieht denn auch durch das Brod des Lebens und den Kelch der Liebe. — Seligkeit ist, wenn Geist und Seele in Gott Eins sind; der verklärte Leib aber ist selbst nicht bloß Bild Gottes, sondern auch Kraft Gottes, mithin Gott. — Und so ist Geist und Seele buchstäblich in Gott Eins.

Für den eigenthümlichen und sonst schwer zu erklärenden Begriff der geistlichen Verwandtschaft ließe sich wohl auch ein magnetischer Grund auffinden, daß nämlich die magisch geistliche und christlich magnetische Verbindung, Hülfe und Mitwirkung durch die fleischliche Vermischung gehindert und gestört wird.

Der Exorcismus ist so wesentlich bei der Taufe, besonders der Kinder, daß wenn auch die Formel desselben nicht als schlechthin wesentlich zu diesem Sacrament betrachtet wird, dieß doch eigentlich vorzüglich der Zweck und Erfolg der ganzen Handlung und der Sinn der remissio peccatorum ist, für Kinder nämlich. — Bei den Erwachsenen muß eine ernste regeneratio hinzukommen, sonst wäre für diesen Fall die Annahme einer vollkommenen durch das Sacrament bewirkte Sündenreinheit ohne innere Wiedergeburt ein eigentlicher Aberglaube, durch ein Mirakel heilig werden zu wollen.

Viele sind Christen in der Praxis, aber nicht in der

Theorie; in den höheren Collisionsfällen des jetzigen Lebens reicht dieß aber nicht aus.

Alle Protestanten sind zu betrachten als zukünftige Katholiken, und demgemäß zu behandeln; viele geborne Katholiken sind in ihrer Lauigkeit zu betrachten wie gewesene Katholiken von ehemals, aus der Vergangenheit. Dahin gehören auch manche aus Vorurtheil und bizarrer Ansicht.

Die christliche Philosophie ist die, welche die Liebe über und die Freiheit vor dem Gesetz stellt, mithin auch das Wirkliche vor dem Nothwendigen, und statt des leeren, unbestimmten Seyns nur das lebendige, wirkliche Daseyn kennt. (Dieses bei Gelegenheit von Eschenmayer). Die Liebe aber oder die Seele ist eben das physische Geheimniß, welches das erste Princip der christlichen Philosophie ist; denn bloße Offenbarungs- oder mosaische Philosophie ist noch nicht die christliche Philosophie. Die von manchen gesuchte und gepriesene Lebens-Philosophie ist in der rechten Tiefe genommen dasselbe, da alles wahre Leben nur Liebe ist, diese aber eben das physische Geheimniß der christlichen Philosophie bildet.

In zwei Punkten bewährt sich die christliche Philosophie als eine katholische: 1) Im Glauben, nicht auf die gewöhnliche Art durch Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz, da die Erleuchtung doch vorangehen muß; der Glaube selbst ist ein Zerfließen des Denkens in der Seele oder Liebe — aber der Unterschied ist, daß der protestantische Glaube ein isolirter Allein-Glaube, dagegen der katholische ein gemeinsamer Liebes-Glaube, oder in die Kirche hergehender, welches schon aus dem richtigen Begriff des Liebe-Glaubens und dessen Liebes-Ursprung folgt. 2) In der Offenbarung, weil nämlich die Tradition als eine fortgehende Offenbarung nothwendig mit jener verbunden und in ihr schon gegeben ist. Der Protestant nimmt auch nur eine isolirte, ein für allemal absolut geschlossene Offenbarung an; der Katholik eine fortgehende. Bibel und Tradition verhalten sich wie Schöpfung und Erhaltung.

Es ist mit der gemeinen Vernunft in der Philosophie, wie mit der Sünde im Leben. Man ist bereit, einzugestehen, daß wir unrecht gethan haben, und anzuerkennen, daß wir die Vernunft dem Glauben unterwerfen sollen, und durch sie zu einem Wissen von Gott gelangen. — Aber Wenige nur haben den Muth oder das Glück (Gnade), jene Vernunft wie die Sünde mit der Wurzel auszurotten, und sich ganz zum Geist zu erheben.

Das wahre Ich ist das vom Geist in der Seele wahrhaft erfaßte, mit welchem zugleich ein Du und Er (Gott) verbunden ist; das falsche Ich ist das vom Geist, der in sich selbst zurückkehrt, scheinbar erfaßte, welches nur ein Schein im Nichts erfaßt und eigentlich selbst nichts ist.

Die Idee Gottes d. h. des Ewigen ist uns wohl gewissermaßen angeboren, aber keine zureichende; nur durch die eigne Erfahrung lernen wir den lebendigen Gott auch in lebendiger Erkenntniß fassen und vernehmen. Wo diese fehlt, wird die unzureichende Idee von Gott auch sogleich eine irrige; entweder Pantheismus, welcher in einem wissenschaftlichen Zeitalter, dynamisch gestaltet, als Naturphilosophie erscheint, oder auch in dem seltenen Falle der Naturläugnung entsteht aus Ichheit der Idealismus. Zur Erkenntniß Gottes gelangen wir nur durch das Leben und die eigne Erfahrung, hauptsächlich und auf der höchsten Stufe durch das Gebet. Durch Ueberlieferung von solchen Menschen, die aus eigner Erfahrung Gott erkannt haben, können wir allerdings auch eine lebendige Erkenntniß von Gott überkommen; allein wenn es uns ganz an eigenem inneren Leben und eigenem Zusammenhange mit Gott fehlt, so wird diese Erkenntniß doch nur wieder eine todte, und hilft nichts. Um sich aber alle jene lebendige Gottes-Erkenntniß der göttlichen Ueberlieferung zu eigen zu machen, wird nichts erfordert als Glauben und Liebe, ohne welche auch der Glaube todt ist. — Naturphilosophie und Idealismus sind die Extreme; dann kommt die Vernunftlogik und Systemkunst hinzu, um als Rationalismus allerlei künst-

liche Mischungen und Darstellungen jener beiden Elemente zu erzeugen, oder auch wohl sich in den Glauben der heiligen Ueberlieferung einzuschleichen, und das lebendige Element in ihm mit seinem aus dogmatischen Vernünfteleien gebildeten theologischen Lehrsystem so viel als möglich rational zu machen oder zu ertödten.

Nach dieser Bemerkung über die lebendige Gottes-Erkenntniß aus eigner Erfahrung ist es durchaus zweckwidrig und ein leeres Bemühen, mit denen, die nicht auf gleichem Boden mit uns stehen, die jenes Princip der lebendigen Erkenntniß gar und durchaus nicht, weder direkt noch indirekt anerkennen, philosophiren zu wollen; wie z. B. mit entschiedenen Idealisten, oder überhaupt solchen Rationalisten, die nicht auf irgend eine Weise den Glauben gelten lassen und sich an den Glauben anschließen. Man muß diese ein für allemal verloren geben.

Die Idee des Unbegreiflichen muß vor allem näher bestimmt werden, in ihrem Verhältnisse zum Ewigen und Göttlichen. Das eigentlich Unbegreifliche ist doch das Nichts und das anmaßende Ich, mithin das böse Princip. Man muß sich schon hüten, daß man die Kategorien, die diesem zukommen, nicht Gott beilege. Das ist der große Fehler des Rationalismus durch alle Zeiten; das Wesen und die eigentliche Substanz Gottes ist einzig und allein die Liebe.

Der große, gemeinschaftliche Fehler aller gnostischen Systeme ist, daß sie eine herabsinkende Schöpfung annehmen, und die Unvollkommenheit daher aus der bloßen größern Entfernung von Gott, ein Herabfallen von ihm, wie in dem indischen Emanationsystem erklären, und die ὕλη nicht immer bloß als das κενὸν oder Nichts, sondern als eine außer Gott bestehende finstere Materie betrachten.

Zur Rechtfertigung des jetzigen Magnetismus, obwohl er größtentheils nur noch der bloß natürliche ist, wie im heidnischen Alterthum, läßt sich sagen, daß eben jetzt auch dieser natürliche Magnetismus durch den christlichen Glauben und

das Gebet wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll. — Der natürliche Magnet ist jetzt indifferent, d. h. der guten und himmlischen Richtung ebensowohl fähig als der bösen. An und für sich selbst aber ist er nicht mehr böse, wie er es bei den Heiden war, wegen der Beziehung auf die falschen Götter, und des daher entstandenen Rapports mit den bösen Geistern; worin also die Kirchenväter ganz richtig geurtheilt haben.

Der erste Grundsatz der magnetischen Lehre ist die Anerkennung des Daseyns eines in den animalischen Körper verhüllten geistigen Körpers; das zweite ist der allgemeine magnetische Zusammenhang zwischen diesem inneren Geistwesen der Natur; und das dritte wäre dann endlich die richtige Erkenntniß und Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes dieses Lebensäthers (Lebenswind — Luftgeist — oder Lebensluft-Hauch). Es ist das Sensorium und Organ der Geisterwelt; aber welcher Geisterwelt, bloß der guten oder auch der bösen? Offenbar auch das letzte, obwohl in minderem Grade als das erste. Und so ist die innerste Natur — nicht bloß ein Gefängniß unglücklicher Liebe und nie gestillter Sehnsucht (das ist das Beste in der Natur), sondern zugleich der Kampfplatz der Geisterwelt. Und dieses wird von den jetzigen Magnetikern sehr verkannt.

Alles Heidenthum hat zwei ursprüngliche Elemente: 1) Vergötterung Adams; 2) Anbetung der Maja, oder der Bavami, welche die einzige, ursprüngliche Göttin und selbst nichts anders als die ganz materiell und animalisch aufgefaßte Maja ist. Verkennung der Sophia ist also das zweite Element des Heidenthums.

Die Mysterien des Christenthums (eben jenes physische Geheimniß) sind in der katholischen Kirche ganz öffentlich verbreitet und bekannt in der Verehrung Mariä.

Ave Maria *gratia plena* heißt schon und enthält ganz das, was in der Idee der unbefleckten Empfängniß liegt.

Durch stille Gewalt der Unschuld aber einer bewußten Unschuld sollte der erste Mensch die ihm anvertraute Natur friedlich beherrschen.

Der eigentliche Inhalt der zehn Gebote ist das *Suum cuique*.

Die Psalmen handeln von Christus, die Salomonischen Schriften von der Mutter Gottes, die Genesis wie das Evangelium vom Menschen; die Propheten von der Kirche, und zwar nicht die Propheten allein, sondern Moses und die Propheten. Was in den Propheten von der Ankunft Christi gesagt ist, das ist auch für unsere Zeit und für die zweite Ankunft Christi sehr angemessen.

Für die esoterische Deutung giebt es eine Autorität, welche wohl die höchste von allen ist; nämlich wie Christus selbst nach der Auferstehung den Jüngern zu Emaus die Schrift auslegt und alles darin von ihm geweissagte; also Christus im alten Testament.

Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die Philosophie müsse kritisch seyn, — aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer lebendigen Kritik des Geistes, so war dieses ganz richtig, diese unsere neue, geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens, den ich jedoch frühzeitig anfing zu suchen. Uebrigens ist diese Kritik allerdings „ein Licht, welches sich selbst erleuchtet," und Ueberzeugung unmittelbar gewinnt, ohne Demonstration; sobald nämlich jene Mitte gefunden und gegeben ist.

Nachschrift des Herausgebers.

Friedrich Schlegel hat in seinen handschriftlichen Jahresheften öfters von der Art und dem Fortgang seiner philosophischen Studien gesprochen und die Stufen dieses Fortgangs Epochen seiner philosophischen Lehrjahre genannt. Die wichtigsten setzt er in die Jahre 1788, 1798, 1808 und 1818, als in welchen Zeitpunkten und in die dazwischen liegenden Zeiträume auch für sein inneres und äußeres Leben die wichtigsten Entscheidungen, Bestimmungen und Umwandlungen fallen. Er selbst bezeichnet die erste Epoche (1788—98) als die Zeit des dunklen Wollens, Sehnens und Suchens; die zweite (1798—1808) als die des vorwaltend künstlerischen Bestrebens und der Poesie, so wie des mehr und mehr erwachenden philosophischen Denkens und theologischer Belehrung; die dritte (1808—1818) als praktische und entschiedene Hinwendung zu den wesentlichen und ewigen Interessen des Lebens und als weitere Ausbildung der ihnen freiwillig unterworfenen und gehorsam gewordenen Vernunft; die vierte Epoche (1818 bis zu seinem Tode) betrachtet er als die des herangereifenden Verstandes, auf dessen fernere Erleuchtung und Begründung in der wahren Liebe sein ganzes Verlangen und Bemühen gerichtet ist. — „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren", sagt er selbst (1817), „ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) und ein Anschließen an ein äußeres, historisch Reales oder ideal Gegebenes (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschließen an den Orient,

an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war. — War jenes Anschließen nicht ein Suchen nach Schutz, nach einem festen Fundamente? — Wie mir die rechte Philosophie nur gefunden ward durch das Zusammentreffen der Einheit der Liebe und der Einheit des Wissens, so ist die Auflösung des ganzen Problems meines Lebenslaufes wohl nur in dem Punkte zu finden, wo keine andere äußere oder innere Freiheit gesucht wird, als die ganz zusammenfällt mit der Liebe für die entdeckte und wiedergefundene innere Einheit, die zugleich eine Einigkeit des Wissens und der Liebe ist. Auch die äußere Einheit (des Lebens und Berufes) ist blos in dem Zusammentreffen mit jenem zu suchen rc."

Andere Aussprüche solcher Art, nach mehreren Gesichtspunkten modificirt, finden sich durch alle Epochen seines Nachlasses, und auch schon in der frühesten ist all sein Sehnen und Verlangen auf dasjenige gerichtet, was er hier mit klarem Bewußtseyn ausspricht. Es schwebte von Anfang her ein Schimmer des wahren Lichtes vor ihm, aber die Wolken und Nebel der irdischen Natur hinderten noch den Blick auf die Sonne. Indeß wo in der irdischen Natur Kraft und Tüchtigkeit ist, da sehnet und ringet sie immer nach dieser Fülle des Lichtes — und das Licht hilft ihr, Nebel und Wolken aufzulösen und den Raum zwischen Himmel und Erde auszuheitern. Mit solcher Kraft und Tüchtigkeit und mit dem Drang nach Licht und Klarheit war Friedrich Schlegel ausgerüstet; bei dem Gewöhnlichen, was so die Zeit mit sich bringt, konnte er sich nicht beruhigen; ein lebendiger Geist, ein ganzer Mensch fühlt auch im ersten, dunklen Drange schon den Eindruck des göttlichen Ebenbildes, und wenn dann auch durch eigenmächtige, willkürliche, leidenschaftliche Abweichungen von der ersten, vollen Macht dieses Eindrucks Irrthümer und mancherlei Störungen jener Ebenbildlichkeit dazwischen traten, so bildet sich doch, soferne der Mensch sich nur ein Herz faßt und den Eigenwillen aufzugeben bereit ist, das erste mächtige Gefühl der göttlichen Ebenbildlichkeit allmälig und guten Theils auch

durch den Schmerz über die Störungen und Verunstaltungen dieser Ebenbildlichkeit zum klaren und besonnenen Bewußtseyn derselben aus. In jener Weise des mächtigen Dranges und Triebes hat die Bildung Fr. Schlegels begonnen und in dieser richtigen, heitern, friedreichen wurde sie vollendet und zwar durch höhere Führungen und durch seine thätige Mitwirkung nach dem Maaße, wie er selbst nach Licht gerungen und immer bereitwilliger wurde, dem einmal aufgegangenen zu folgen. Man rede also immer von kometenartigen Excentricitäten und Abschweifungen durch alle Himmelsräume, von Wechsel und Wandel aus einer Gestalt in die andere u. dgl. mehr — eine tüchtige, große Natur arbeitet sich durch, wenn in ihrem Herzen nur die Liebe waltet und ein guter Wille wohnt. Die außer einer solchen Natur stehen, fassen auch nur das Aeußere und ahnen nichts von dem inneren Zusammenklang dessen, was dem sinnlichen Ohre mistönt. Sie begreifen nicht die Verwicklungen und Bedrängnisse, in welche grade die Tüchtigsten im Begegnen mit der Welt, mit verführerischen Mächten und mit der Hinterlist friedfertiger Gewalten gerathen können, und, so lange ihnen das himmlische Licht noch nicht aufgegangen und der Wille noch nicht hinreichend durch die Gnade bekräftigt ist, auch wohl verschlungen werden; sie beurtheilen solche drang- und lebensvolle Naturen nach ihren Gesichtspunkten, von welcher aus sie zwar manchen einzelnen Zug jenes Ebenbildes Gottes und seiner Schönheit erblicken mögen, keineswegs aber dieses Ebenbild in seiner Vollständigkeit und Glorie, wie Fr. Schl. es in seinen spätern und letzten Arbeiten, besonders auch in der Philosophie der Geschichte als das göttliche Siegel des Menschen erkennt, und den Schmerz seiner Entstellung als den eigentlichen Anfang der Geschichte, diese selbst aber als das mühselige Suchen nach dem göttlichen Ebenbild oder aber im Gegentheil als ein sich selbst vernichtendes Widerstreben gegen dasselbe betrachtet, so daß der verborgene Führer sowohl als ersehnter Erlöser, wie als gefürchteter Richter kundbar wird. Dieser klaren und scharfen Erkenntniß ist Fried. Schl., sobald er sie genommen hatte, stets treu geblie-

ben und ist von Wandel und Wechsel keine Rede mehr; aber eben weil so viele Außenstehende den innern Sinn und tiefen Grund dieses Wandels nicht begriffen, haben sie noch weniger begreifen können, wie er sich mit einemmal so stark und kräftig entschieden, daß er nun ferner nicht mehr umzuwandeln war, und wenn sie für solche Entscheidung auch allerlei äußere Beweggründe aufgefunden zu haben meinten, so wußten sie doch die Stärke und Macht der Wahrheit und ihrer Wirklichkeit und Gegenwart in der katholischen Kirche, welche den vermeinten Porteur so unwandelbar zu machen im Stande war, am allerwenigsten zu schätzen.

Ueber Fr. Schl. Verhältniß zu seiner Zeit in der Epoche der Jugend und ersten Manneskraft wollen wir nicht wiederholen, was schon anderwärts *) richtiges und gutes gesagt worden, noch weniger auf das achten, was Unverstand und Lieblosigkeit gehässiges vorgebracht haben; nur einiges sey hier zu bemerken erlaubt, was in Bezug auf den rechten Standpunkt zur Beurtheilung etwa beitragen könnte.

Es ist mir aus eigner Erfahrung noch lebhaft erinnerlich, was vor dem Ausbruch der französischen Revolution an der Zeit und öffentliche Meinung war, epidemisch ausgebreitet über die Kreise der Gesellschaft, welche auf Bildung Anspruch machten. Es waren Ereignisse vorgegangen, welche den seit dem letzten Jahrhunderte ohnehin schon herabgesunkenen Geist des Glaubens und der Erkenntniß noch lebensgefährlicher lähmten und ihm einen baldigen Wiederaufschwung unmöglich machten; insbesondere geschah dieß durch die Vergiftung und das Widerspenstigmachen des Willens gegen die früher anerkannte und lebendig umfaßte Realität der Kirche so wie des durch sie christlich geleiteten und geheiligten Staats- und Familienlebens. Es gab allerdings Ausnahmen von dieser traurigen Geisteslähmung und Gemeinheit; aber sie traten gegen die epidemische

*) Z. B. in der Abhandlung zum Andenken an Friedr. von Schlegel von Staudenmaier (Tübing. theolog. Quartalschrift. 1802. S. 608—50), und schon früher in Wiener und andern Zeitschriften.

Seuche des Eigendünkels und der Meinung des Tages in den Hintergrund zurück; nach dieser öffentlichen Meinung aber verstand es sich von selbst, das objectiv Wahre und Heilige, wodurch das unbefangene Gemüth früherhin zu frommen und großen Gedanken, Worten und Thaten begeistert worden, als ein Phantom zu achten, welches dem Auge leicht verschwinden würde, wenn es, durch das Licht der Aufklärung geschärft, nur das eigentlich Reale, das Handgreifliche, recht fixirte. Wo einmal durch übertriebenes Geltendmachen solcher dünkelhaften Meinung auf den Grund des oberflächlichen Anscheins und ohne alles tiefere Eindringen in die Sache der Blick auf die wahre Realität dem Menschen schwankend, trüb und nebelhaft wird, da geschieht ihm, was ihm auch bei sonstiger Schwäche und Verschuldung so leicht geschieht: er schiebt die Veranlassung der Schwäche oder Schuld auf das verkannte Object hinaus, dessen Vorspiegelungen er allen Irrthum zuschreibt; und alles was der Mensch überhaupt und in allen Kreisen der Gesellschaft gesündigt, muß nun entweder in der Ohnmacht des Objectes selbst oder in dessen falschem Verständniß und servilen Auslegung seinen Grund haben; der Fortschritt der Vernunft indessen werde immer deutlicher zeigen, daß es mit der bisher geltenden Autorität des vorgeblich göttlichen Objectes im Christenthum entweder gar nichts sey oder ganz anders sich verhalte; man müsse sich nur von dem Spectrum nicht täuschen lassen, es werde allmälig mit wachsender Lichtstärke des menschlichen Auges verschwinden. Durch solches Verfahren war das wahrhaft Reale fast unkennbar, ja es war verächtlich oder wenigstens lächerlich geworden; man durfte in guter Gesellschaft von dem alten Phantom nicht mehr reden.

Diese Negativität oder wenigstens Erkaltung gegen die positive Wahrheit und gegen jedwede Art einer göttlichen Offenbarung und Mittheilung erwies sich in ihrer Leerheit und Ohnmacht besonders dadurch, daß sich die Eingeweiheten des verneinenden Bundes doch selbst nichts rechtes zu offenbaren und mitzutheilen wußten, sondern im gesellschaftlichen Leben, in der Politik und Philosophie das meiste auf Richtigkeiten und

Erbärmlichkeiten hinauslief, womit sie jedoch ganz ernstlich meinten, der Theologie ein Ende zu machen und den unbequemen Gott des Christenthums, der alles sieht und weiß und mit allem Rechnung hält, auf die Seite zu bringen. Dazu hatte dann auch eine hübsche Zahl von Theologen, oder die es sich zu seyn dünkten, das ihrige beigetragen. Es gieng dabei alles noch leidlich den hergebrachten Gang fort und ein großer Theil der neuen Weisen meinte, das Aufklärungsgeschäft werde so im Stillen sein Ziel erreichen und das Menschengeschlecht einmal unversehends an einem schönen Morgen vollkommen emancipirt, ganz selbstständig nnd hellsehend seyn. Andere aber waren voreiliger und stürmischer und drängten hinter jenen her, den Enthusiasmus der Verneinung und Vernichtung ihnen mitzutheilen, auf daß sie gemeinschaftlich und ohne Rast die alten Scheusale und Schreckbilder vertrieben und selbst furchtlos*) und hoffnungslos den blind gescholtenen Glauben, die täuschend genannte Hoffnung und die als kindisch verhöhnte Liebe der Christlichgesinnten wo möglich ausrotteten. Wie weit dieses alles in den gebildeten Cirkeln öffentlicher und geheimer Gesellschaften getrieben wurde, liegt jetzt nackt genug vor Augen; aber von der Wildheit des Eifers, womit es betrieben und bis zur dämonischen Wuth gesteigert wurde, muß man selbst Zeuge gewesen seyn oder es wenigstens von Glaubwürdigen erfahren haben. Aus solchem Ingrimm gegen das zwar noch geltende, aber vielfach verunstaltete Göttlich-Reale und Positive ist mit Beihülfe vieler Verblendeten, an sich Unmündigen und Rathlosen, die aber vom Stachel des Todes und der Vernichtung getrieben waren, die Revolution hervorgebrochen und hat ihr Werk begonnen, zu zerstören, was sich nicht halten konnte; aber ihr eigentliches Ziel hat sie noch nicht erreicht. Auch durch den Umgang mit fremden, besonders deutschen, Ansichten und Meinungen ohne Kriterium und Sichtung wird es nicht erreicht werden; es geht überall alles noch zu chaotisch untereinander.

*) „Ganz furchtlos wie ein Niedriggeborner" sagt Sakontala — (in den Stellen aus dem Mahabharatha bei Fr. Schlegel: über Sprache und Weisheit der Indier S. 319).

Die Franzosen haben, von jenem wilden Geist getrieben, die Zerstörung der objectiven Macht und Autorität mit Blut und Tod begonnen und von diesem tragischen Anfang an ist das Element des Hasses und der Verneinung aufs äußerste und bis zum schauderhaften Terrorismus gestiegen, ohne daß von Seiten der Zerstörer auch nur ein klarer Gedanke zu erkennen gäbe, man habe einen bestimmten, verständigen Plan, nach welchem das eingerissene Gebäude wieder aufgeführt werden sollte. Vielmehr hat ein Project das andere gedrängt und verdrängt, bis die Zeit der Ermattung kam und die Ironie des Schicksals alles Widerstreitende und Verworrene in eine Ruthe für die Projectenmacher selbst und für die ganze europäische Welt zusammenband, und als auch diese auseinanderfiel, zeigte sich, daß nur wenige aus den schweren Erfahrungen etwas gelernt hatten; die, welche hülfreich eingreifen sollten, hatten sich nur nach alter Weise restaurirt und es kam die Reaction derjenigen, deren Werk von früherher noch nicht vollbracht war; aber auch dieser Anlauf endete in einen Vermittlungsversuch (das juste milieu), der jedoch nur leerer Raum ist, in ihm aber ein tiefer Schlund, welcher darnach hungert, Welten zu verschlingen, ohne die wahre Nahrung und volle Sättigung gewinnen zu können. Indessen ist doch durch diese anscheinende Ironie des Geschickes, in der That aber durch die zurechtweisende Güte Gottes manches zurechtgestellt, anderes abgehalten oder herbeigeführt und alles so gelenkt worden, daß Vielen ihre Thorheit zur Erkenntniß kommen mußte und einer theilweisen Regeneration Raum gegeben ist. Die Autorität der objectiven Mächte gewinnt wieder Grund und man sieht und faßt sie mit verjüngter Liebe an; selbst Weitverirrte halten sich zügelnd an und suchen Wiedergeburt, wenigstens für ihre Kinder. Aber auch dieses ist noch lange nicht zu Ende, wenn die praktischen Correcturen recht tiefe Wurzeln schlagen sollen.

Was in Frankreich der Eigendünkel in Verwerfung der objectiven Autorität und in Geltendmachung selbstsüchtiger Interessen zu Stande gebracht hatte, davon wurde alsbald auch

Deutschland ergriffen und angesteckt, und das epidemische Gift verbreitete sich schnell; aber die Ausbildung der Influenza nahm hier eine andere Gestalt an. Die Einwirkung der objectiven Mächte auf das allgemeine und individuelle Leben war dort eine unmittelbare, eben so unmittelbar die Reaction; in der deutschen Natur hat alles eine ruhigere Gegenseitigkeit. Was dort in heftigen Kampf ausbrach, wurde hier mehr theoretisch erwogen und der Kampf zeigt sich als ein Ringen um die Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen Subject und Object überhaupt; und zwar erscheint es hier als ein innerliches Reflexionsverhältniß unauflöslich zusammengehöriger Kräfte. Der Deutsche will eine innig gefühlte und gedachte — nicht eine leidenschaftliche oder aber kalte, mechanische — Beziehung zu Gott, zum Menschen und zur Natur haben. Mochte demnach jenes leichtfertige Spiel mit dem an und für sich Ehrwürdigen, Heiligen und Göttlichen auch unter den Deutschen Liebhaber gewinnen, und wohl auch bei diesen das Spiel zur Leidenschaft und bitterem Ernst werden, — bis zu jenem wilden Enthusiasmus des Vernichtungskampfes kam es doch noch nicht, und mit der leeren Aussicht auf ein Unbestimmtes (das höchste Wesen) ließen und lassen sich die Tüchtigeren unter den Deutschen nicht abweisen, eben so wenig wie durch die Phantasmagorie der ziel- und maaßlosen Rechte des Menschen. Sie fühlten bald, daß das Verhältniß Gottes und des Menschen und des Menschen zu dem Menschen und zur Natur ein ganz anderes seyn müsse, als alle die epidemischen Zauberbilder und Träume es vorgaukelten; aber auch ihnen war die richtige und göttlich bekräftigte Auffassung dieses Verhältnisses zum Theil fremd geworden, den einen mehr, den andern weniger; je größer aber die Entfremdung, desto schärfer der Stachel zur Wiedererkenntniß in tieferen Gemüthern, während andere minder tiefe ein frivoles Spiel trieben. Ersteres zeigte sich damals mehrfach unter ernsten Katholiken und Protestanten, dringend hervorgefordert durch die Noth der Zeit; das letztere aber bei den Leichtsinnigen von beiden Seiten und insbesondere bei Katholischen, denen nur dieser Name geblieben war. Demzufolge geben sich dort Tendenzen zur wah-

ren Katholicität, zur vollen Klarheit des göttlich-menschlichen Rapportes kund; hier dagegen Hang und Hinneigung zur Conformation mit der Gemeinheit und Charakterlosigkeit der epidanischen Meinung, Rede und That; dort Aufgang, tiefere Ahnung einer schönern und bessern Zukunft, hier Niedergang in den Stumpfsinn für religiöse Interessen und in eitle Raffinerien des gemeinsten Eigennutzes.

Bei solchen Divergenzen in einer verwirrungsvoll bewegten Zeit war der Kampf der entgegengesetzten Interessen auch hier unvermeidlich; er hatte aber in Deutschland einen mehr intellectuellen Character und zwar als Kampf der alten und einer neu aufblühenden Schule der Philosophie, welche, hervorgefordert von der aufklärerischen Erbärmlichkeit in Beurtheilung der objectiven Realität und von der Ohnmacht, aus eigenen Kräften etwas neues zu Stande zu bringen, sich polemisch und vernichtend gegen diese aufgeblasene Nichtigkeit wandte und fürs erste wenigstens dieses zur Evidenz brachte, daß das hochgepriesene achtzehnte Jahrhundert eben nicht das preiswürdige gewesen, weder in Betreff der Kunst und Wissenschaft, noch der Politik, Moral und Religion. So viel zeigte sich schon beim ersten Angriff, daß den Illuminaten des Jahrhunderts alles Reale unter den Händen zum Zerrbild geworden, daß sie vom Geist des allgemeinen und individuellen Lebens in den verschiedenen Weltepochen gar nichts verstanden und daß ihre Erleuchtungs- und Weltverbesserungsplane grundlos waren, indem sie weder auf historischem, noch auf philosophischem, noch weniger auf göttlichem Fundamente beruheten. Dieß hatte den französischen Weltumwälzern E. Burcke schon vom politischen Standpunkte gezeigt, noch tiefer und gründlicher und mit aller Schärfe der Polemik und Kritik that es der Graf Jos. de Maistre in aller Kraft, welche das göttliche Fundament der katholischen Kirche genährt. Ich nenne diese Männer vor vielen anderen, da Beide so recht von Grund des Herzens und aus der Tiefe des Geistes stritten. Aber indem man auch in Deutschland rastlos bemühet war, die Wahrheit des Wirklichen unkennbar, den Schein aber geltend zu machen,

konnte auch hier die Reaction kräftiger Geister nicht ausbleiben und wenn sie auch nicht sogleich mit voller Klarheit erblickten, worauf es eigentlich ankam, so fühlten sie doch im Innersten die drohende Gefahr des Verlustes aller wahren Erkenntniß göttlicher und menschlicher Realität und eines ungetheilten, tüchtigen Lebens im Kreise derselben, wenn alles schwankend und der Mensch über Gott, die Natur und sich selbst ungewiß würde, wenn er auf den Irrwegen der Zweifelei, Versuchmacherei an der Natur, Spionerie der Seele, Religionsaufklärerei ꝛc., oder gar schnöder Arroganz und unbesonnener Machtsprüche zu erreichen vermeinte, was nur durch ernste, geisteskräftige Rückkehr zum wahrhaft Göttlichen und Menschlichen erreichbar ist.

Kant zwar, erschrocken und bedenklich wegen David Homer's skeptischer Einreden, ließ die Erreichbarkeit der objectiven Realität an sich dahingestellt seyn; er nahm mit der bloßen Erscheinung derselben vorlieb, ohne sich durch eine tiefere Erforschung der innern Ordnung des objectiv Wirklichen zurechtweisen zu lassen; aber er begnügte sich doch nicht mit der Erforschungsweise Locke's, welche er mit Recht pöbelhaft nennt, suchte vielmehr, gleichwie Copernicus die Bewegungen der Weltkörper aus einer gemeinschaftlichen Mitte zu begreifen lehrte, so die Objectivität der Erscheinungen von innen heraus und a priori zu erklären; da aber seine Erklärungsweise auf einem gewissen Punkte stillstand, und auf das unmittelbar Sinnliche und auf die Abstraction, Reflexion und Combination allgemeiner Vorstellungen sich beschränkend, zur geistigen Fassung des a priori in ihm selbst nicht fortschritt, so vermogte er auch den Punkt nicht zu finden, worin das Subjective mit dem Objectiven wahrhaft und wirklich in eins zusammentrifft. Beides mußte also tiefer und aufs tiefste erforscht werden; von der Ausführung einer solchen Forschung hatte aber Kant nur eine flüchtige Ahnung und blieb, zufrieden mit seinem Fund, auf der untersten Stufe idealistischer Regungen stehen, noch ferne dem Göttlichen und wie es etwa möglich wäre, dasselbe auf höhern Stufen des Realismus oder Idealismus zu fassen. Indem er eben diese Möglichkeit zu erkennen außer Stand war,

fühlte er sich doch um des Interesses ewiger Glückseligkeit willen gedrungen, die Existenz Gottes zur Vollendung einer moralischen Weltordnung anzunehmen. Diese Annahme ist aber noch lange nicht lebendiger Glaube, sondern ein selbstsüchtiger, ein Pflichtglaube, den er sich um seiner selbst willen aus sich selbst auflegt, der dann aber auch eben darum dem lebendigen Glauben, als einem vermeintlich blinden und knechtischen, bedaurend oder höhnend gegenübersteht und sich gegen ihn als freier Glaube rühmt. Aber grade der lebendige Glaube, wenn er ihn gekannt, hätte ihn vermögen müssen, die wahre Freiheit und das rechte Sittengesetz nicht in einer absoluten Autonomie zu suchen, sondern als allein Gott zustehend zu achten und zu verehren; seine Achtung und Verehrung aber geht auf die eigne praktische Vernunft, die nur von sich erfüllt d. h. leer ist, wie das Auge in finsterer Nacht in sich selbst imaginirt und sich allerlei Phantome vorspiegelt. Es ist hoffährtige Selbsttäuschung, nicht im Geist und in der Wahrheit gegründet; daher bei allem Anschein der Erhabenheit und sittlicher Strenge dem Princip nach ganz verwerflich.

Diese Hoffahrt, auf die falsche Voraussetzung von der ursprünglichen Würde des Menschen gegründet, hatte nur die Hauptsache übersehen, daß nämlich der Mensch nach seinem allerdings würdigen und hohen Beruf dennoch nicht berechtigt war, autonomisch zu seyn, sondern daß der Wille Gottes sein heiliges Gesetz seyn sollte. Von diesem abweichend mußte er gerechterweise die wahre Würde seiner ersten Stellung verlieren und war unvermögend, dieselbe sich selbst wiederzugeben; nur Gott allein, der sie verliehen, konnte sie herstellen. Die Voraussetzung derselben oder gar einer noch höheren, eigentlich göttlichen Würde ist demnach dämonische Arroganz, die allem lebendigen Glauben und aller Treue gegen den Willen Gottes, aller ehrfurchtsvollen Erforschung desselben in der Natur, Geschichte und Offenbarung ein Ende macht und die Frevelhaftigkeit bis zum Wahnsinn treibt. Wozu denn noch ein Gott? bei solcher absoluten Selbstgesetzgebung und Selbstherrschaft des Menschen (aus gänzlichem Mißverstand

des reinen Verhältnisses zwischen dem Willen Gottes und der freien Selbstentscheidung des Menschen). — Es ist begreiflich, wie das Gift dieses Wahnsinns, welches in Frankreich schon lange praktisch um sich gefressen, nun auch bald unter den Deutschen in Gestalt wissenschaftlicher Lehre und Maximen wucherte — und wo wäre derjenige zu finden, der an der idealen Revolution nähern Antheil genommen und nicht irgend wie von diesem Gift angesteckt worden wäre, nicht auf irgend eine Weise mitgewirkt hätte, das absolute Majestätsrecht des Menschen zu begründen? — Wir möchten nicht behaupten, an dieser schweren und gefährlichen Krankheit nicht gelitten zu haben, und wenn es nur im Wahn des Zeitrausches geschehen wäre: es müsse ein „neues ewiges Evangelium" kommen, während des Menschen Geist vielmehr mit Besonnenheit „das alte, ewige Evangelium" in und durch Gottes heiligen Geist in seiner wahren Kirche erkennen sollte. Aber weil man eben des Rausches wegen davon noch ferne war, so konnte nicht fehlen, daß man jenes durch die kritische Philosophie zunächst dringend angeregte Bedürfniß, das Subject sowohl als das Object aller Wissenschaft und Kunst in Wahrheit zu erforschen — und jedes von beiden bis auf dessen Spitze hinauf zu verfolgen, zuerst, zwar mit großem Eifer und mit Geistesenergie, aber doch auch mit einer vom Gifte jenes Wahnsinns entzündeten Lust nach Absolutheit zu befriedigen suchte.

Unter denen, die für eine neue Zeit und Zukunft begeistert waren, hatte Fichte jenen apriorischen Coincidenzpunkt des Subjectes und Objects mit kühner Hand gefaßt — und zwar mit aller Energie des Subjects, da die Zuverläßigkeit des Objectes durch Kant bedenklich geworden war. Ins innere Mark des Subjects eindringend, wollte er es in seiner ursprünglichen Apriorität ergreifen, als reine Thätigkeit und durch die That selbst; Erkenntniß des Subjects sollte ihm wesentlich auch Handeln und Schaffen seyn; kraft der Thätigkeit sollte ihm erst das wahre Verhältniß zwischen dem Subject und Object zu Stande kommen. So wurde ihm dann das Princip, welches die gewaltige, aber annoch unverstan-

dene Triebfeder des modernen Lebens war — das Ich — zur nähern Aufgabe; zugleich aber glaubte er das ganze Problem allein kraft dieses Princips selbst lösen zu können. Dieses Ich, bisher die belebende, treibende, oft auch ganz vermessene Macht sollte nun über sich selbst zur Klarheit kommen, sollte durchaus als Vernunft und freie Thatkraft sich erweisen, deren Wesenheit dem absoluten Charakter des Princips nach keine andere als die des Göttlichen selbst seyn konnte. Dieser prometheischen Kühnheit gemäß wäre der absoluteste Idealismus zu erwarten gewesen, durch den Spinoza's absolute Substanz, ihrer fatalistischen Nothwendigkeit entnommen, als in sich lebendige, freie, persönliche Macht des absoluten Willens erschienen und so dem Begriff des lebendigen Gottes wenigstens etwas näher gebracht worden wäre. Auf solchem absolut idealistischen Standpunkt hätte dann aber vor allem nachgewiesen werden müssen, wie dem absoluten Subject (dem Ich in seiner immanenten Selbstreflexion) es selbst als absolutes Object gegenübertrete, beide jedoch wesentlich eins seyen, und diese Einheit eben die reine Apriorität seyn müsse, was auf göttliche Weise zu denken oder gar selbst zu seyn, zu zeugen und zu schaffen freilich von Altersher die gefahrvollste und verderblichste Einbildung der geistigen Creatur gewesen ist. Daß Fichte dieses nicht gethan, sondern ein sogenanntes Nicht-Ich d. h. das Negative, an sich Inhaltlose, die Schranke, welche fort und fort überwunden werden soll und dennoch nicht ganz beseitigt werden kann — gleichsam das μὴ ὄν der Alten — dem Ich gegenüber stellte, wurde von der Tendenz des Zeitalters zum Absoluten sogleich als eine Inconsequenz gerügt, auch bald erkannt, daß mit dieser blos hypothetischen und überdies noch leeren Objectivität nichts anzufangen sey, und daß das objectiv Reale ganz andre Ansprüche zu machen habe. Wenn nun gleich diese Ansprüche mehr gefühlt und geahnt, als durch eine gründliche Methode und Durchführung des Idealismus bemessen und bis zum Bedürfniß und zur Anerkennung eines wahren Objectes für das lebendige Ich — im lebendigen Du gebracht und gerechtfertigt waren; so wurde doch schon frühe von Fr. Schlegel und einigen an-

dern erkannt, daß Fichte's Verfahren jenem des Sisyphus ähnlich sey, das Felsstück mit saurer Mühe auf die Gipfel des Berges zu wälzen, von wo es dann wieder herabschießt und alle Anstrengung vergeblich ist. Fr. Schl. spricht sich (s. oben d. Fragm.) über die Halbheit des Fichte'schen Idealismus scharf genug aus und drang damals (1795 — 1800) in den Vorlesungen zu Jena und in vielen Fragmenten und Notizen auf absoluten Idealismus in kühnster Gestalt, auf ein System, worin ohne alle anderweitige Voraussetzung von einem für sich evidenten Anfangspunkt aus mit wissenschaftlicher Strenge und Consequenz erwiesen würde, daß das Reale, weit entfernt, bloße Schranke, die sich immer weiter zurückschiebt, zu seyn, vielmehr die dem Ich entsprechende Realität des Du sey, deren sich dasselbe selbstthätig mit wachsender Klarheit bewußt werde bis zu der Höhe hinauf, wo es die höchste ideal-reale Wirklichkeit und Vollendung erblickend, das Wesen der Natur, der Kunst und Poesie im göttlichen Gedanken zusammenfasse, in Wort und That darstelle, und durch Mittheilung und Darstellung kraft göttlicher Begeisterung auch andere begeistere zur Erreichung des hohen Zieles eines selbstständigen, göttlichen Lebens. Diese Tendenz, das Höchste durch die Kraft des eingebornen Geistes zu erringen, giebt sich in den Fragmenten und Ideen des Athenäums schon genugsam zu erkennen und ist schon in den wenigen Worten ausgesprochen: „der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis ꝛc."; sie liegt auch im Herkules Musagetes klar am Tage, — dem Helden, der bereit ist, dem Göttlichen in Flammen alles Sterbliche zu opfern, den aber das Loos trifft, einsam zu dulden und mit verhaltenem Zorn und bitterer, wohl hie und da auch übermüthiger Ironie die Gemeinheit der Zeit anzusehen, in deren Hintergrund ihm aber ein heller Stern der Zukunft leuchtet. Ein neues Leben, wie es noch nicht da gewesen sey, schwebt ihm vor: wiedergeborne und verklärte Kunst und Wissenschaft und Religion. Wenn auch in solchen inhaltvollen Träumen noch manches Täuschende sich einmischt, besonders wegen Ueberwältigung des Gefühls durch die noch nicht ganz verstandene

Macht der neuen Ideen; so spricht sich darin doch eine Lebendigkeit der Seele aus, mittels deren eine Fülle von Entwicklungen sich entfalten und zu klarern Gestalten gelangen sollte und konnte, indem die heranreifende Erfahrung des lebenskräftigen Geistes jene den Anfängen noch beigemischten Täuschungen allmählig ausschied. Liebe des Schönen und Göttlichen entquoll nun seinem Herzen immer stärker und auch die Verirrungen in der Liebe sind weit erhaben über die Gemeinheit, sind künstlerische Verirrungen und haben etwas von antiker Kräftigkeit, das ihm aber nur bis dahin galt, wo er den Sinn und die Bedeutung des Göttlichen in der Liebe und ihrem Grundquell selbst, wie er kraft des heil. Geistes in der Kirche quillt, tiefer faßte und aus diesem Quell des ewigen Lebens gestärkt und erneuert erkannte, was er bisher nur ahnend geschaut und gewollt, was er aber bis dahin noch nicht zu fassen im Stande gewesen, weil ihm zwar ein kühnes Gemüth verliehen, aber der Trotz der jugendlichen Kraft noch nicht gebrochen war.

Die Vorbereitung zur entscheidenden Epoche des Lebens (1808) begann bei Fr. Schl. schon Jahre lang vor der wirklichen Entscheidung selbst. Die Gespräche mit den Freunden in Jena und Berlin (mit dem Bruder, mit Novalis, Fichte, Schelling, Schleiermacher u. a.) brachten den eignen und selbstständigen Gedanken in ihm zu größerer Klarheit und er lernte aus dem lebendigen Dialogen noch schärfer erkennen, woran es der philosophischen Tendenz der Zeit gebräche. Sich aber darüber ausführlich mitzutheilen, hielt er damals und noch mehrere Jahre hindurch nicht für rathsam, sprach jedoch mit Zuversicht aus, er hoffe bald auf jede Frage Antwort geben zu können, jetzt aber sey er noch nicht mit sich fertig. In der letzten Zeit zu Paris (besonders um 1803) wurde er in Bezug auf religiöse Gedanken und Angelegenheiten immer stiller und verschwiegener, ja er lehnte auch in den vertraulichsten Gesprächen jede Aufforderung, sich mitzutheilen, ab, war aber tief bewegt durch alle großen und zum Theil auch schweren Erfahrungen, die er in dieser Zeit gemacht. Des Herzens tief-

ster Grund fing an ihm aufzugehen und wurde gleich einem mächtig durchpflügten Acker umgewühlt und zur Aufnahme guten Saamens zubereitet. Der Hunger des Geistes nach der wahren Speise des Lebens, nach Befriedigung seiner wesentlichsten Bedürfnisse in der Kunst und Wissenschaft, wie im praktischen Leben trieb ihn zum Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter und dieses beschäftigte ihn, besonders vom J. 1804 an (in Cöln) Tag und Nacht. Während ihm so allmählich „ein unendlich subjectives Verlangen" nach der rechten und höchsten Objectivität erweckt und genährt worden, wuchs auch die Kenntniß der eignen innern Noth und Bedürftigkeit bei allem Reichthum an Bildung und Kunst, und was er früher (bei Beurtheilung der Reden über die Religion) *) gleichsam mit Erstaunen ausgesprochen, war in ihm selbst nun schon zur ernsten Gesinnung geläutert, daß nämlich die Religion das innerste Wesen des Menschen sey und daß sie allein allem übrigen die Vollendung gebe. Je klarer ihm dieses wurde, desto bedenklicher war ihm das Bestreben des Zeitalters, desto schärfer die Kritik aller philosophischen Versuche, das höchste Ziel aus eignen Kräften zu erreichen, desto schärfer aber auch die Besonnenheit, sich dem Drang des Bedürfnisses nach endlichem Frieden dennoch nicht blindlings zu überlassen. Ein Zeugniß dieser Stimmung des besonnenen Mannes, der weiß, was er will und thut, hat Fr. Schl. in seinen Zugaben zu Lessings Gedanken und Meinungen (1804) niedergelegt, und eben so ruhig erwägend und kritisch beleuchtend arbeitete er auch die mitgetheilten philosophischen Vorlesungen aus, stets darauf bedacht, die Resultate seiner philosophischen Lehrjahre und Studien durch das ihm aufgegangne Licht zu berichtigen, zu bewähren und so endlich den Punkt zu finden, wo die stolze Philosophie der Zeit sich mit der Offenbarung auf die heilsamste Weise berühren und wie sie hier allein Zurechtweisung und Befriedigung finden könne. Daß der ganze, unversehrte Schatz der Offenbarung in der katholischen Kirche allein zu finden sey, — diese Ueberzeugung

*) Athenäum II. S. 289—300.

spricht der Abschluß jener Vorlesungen (1805) aufs bestimmteste aus, und auch schon ein Jahr früher in vertraulichem Gespräch bekannte er mit Zuversicht: „daß die einzige ewig bestehende Wahrheit in der katholischen Kirche und alle andern Systeme bloße Versuche seyen, die dazu hinführen oder davon entfernen" *). Indem er so den schärfsten Blick auf alle wesentliche Interessen des Menschen warf, um allem, was darauf Anspruch zu machen habe, sein Recht widerfahren zu lassen, aber Gottes höchstes Recht über alles treu im Herzen zu bewahren, und indem ihm keine wesentliche Zweifel mehr übrig geblieben waren, den entscheidenden Schritt zu thun, trug und hegte er, obgleich mit dem seel. Grafen Fr. L. zu Stollberg, den er hoch verehrte, in lebhafter Correspondenz über den katholischen Glauben, dennoch die gewonnene Gesinnung still und selbstständig noch zwei volle Jahre (1806—1808) in sich: er wollte bei so manchen äußern Störungen erst reine Bahn vor sich haben, um die innere Ruhe und Gottseeligkeit zu gewinnen, welche zur Ausführung eines so wichtigen Entschlusses erfordert wird. Erst nachdem er den ganzen Cursus seiner philosophischen Vorlesungen vollendet, das Störende beseitigt und sich durch gründlichen Unterricht aufs genaueste mit dem ganzen Inhalt der katholischen Lehre bekannt gemacht hatte, legte er das Glaubensbekenntniß ab **).

Wer nun die mitgetheilten Vorlesungen mit unbefangenem Blick und ohne Einmischung von Fremdartigem, ganz in objectiver Ruhe erwägt, der wird sich über die Stellung derselben zu der früheren und späteren Epoche leicht zurecht finden, besonders wenn er den geistigen Fortgang des Verewigten aus

*) Mehrere Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 (s. oben) sprechen diese Ueberzeugung ebenfalls deutlich genug aus.

**) Im April 1808, eben zu der Zeit, da ihm kürzlich eine sehr einträgliche Pfründe in Hannover zugefallen war, die ihm nun um seines Glaubens willen entzogen wurde, und wo auch noch kein Gedanke war, nach Oesterreich zu kommen.

den Fragmenten gründlich aufgefaßt hat. Sie stehen nicht allein auf der Höhe der damaligen Philosophie (1804—1806) und Fr. Schl. hatte nicht bloß alles, was damals schon hervorgebracht war, sich angeeignet und selbstständig verarbeitet, er hatte auch selbst mit hervorgebracht und gieng als ein divinatorischer Geist über das schon zu Stande gekommene hinaus zu einem Idealismus, der alle Elemente des natürlichen und geistigen Lebens vereinigen und zugleich das Unzureichende der bereits gemachten Versuche nachweisen sollte. Dieser Idealismus, den Abgrund des Absoluten (in der Natur und in der Ichheit) vermeidend, beginnt mit der Theorie und Charakteristik des Bewußtseyns und führt die Geschichte desselben vom ersten Sehnen und Verlangen des Geistes nach der Fülle des Lichtes und der Liebe, wodurch er allein befriedigt werden kann, durch alle Momente seiner Entfaltung bis zur Fassung und Bekräftigung seiner selbst in der Anschauung jenes Ideals, welches zumal auch die ewige Realität, also das Ziel und die Vollendung, das über alles Liebenswürdige, ist, um dessentwillen jedes Werden und Bestreben der Natur und des Geistes ist. Wohlverstanden, und wie der Vf. bei tieferer und innigerer Erkenntniß der göttlichen Offenbarung die Aufgabe in späteren Jahren durchgeführt, ist dieser Idealismus eine innere Geschichte der geschaffenen Welt von ihren grundanfänglichen Regungen bis zum vollen Bewußtseyn der lebendigen Gegenwart Gottes, als der ewigen Liebe, welche sich dem sehnenden Ich als das allein befriedigende Object, als das beseeligende Du offenbart und zu erkennen giebt. Hier ist es, wo der kraft dieser göttlichen Liebe durch alle Momente seiner Existenz sich entfaltende, zum höchsten Ziel fortringende Geist Maaß, Klarheit und Frieden gewinnt, unter der Bedingung, daß er den Willen des alles bekräftigenden und vollendenden Herrschers und liebreichen Vaters anerkenne und treulich erfülle. Damit ist dann das vermeintliche Entquellen der Natur aus sich selbst und ihr Bestand aus eigner absoluter Macht, so wie das Project des Ich auf immanente, wesentliche Göttlichkeit, Autonomie und Machtvollkom-

menheit beseitigt und der Abgrund angemaßter Absolutheit nach oben und nach unten aufgedeckt, das All und das Nichts desselben bezeichnet und der Pantheismus, so wie der Atheismus, wohin die verirrte, entweder vom Unbestimmten, Maaßlosen überwältigte oder aber selbstsüchtige Vernunft führt, abgeschnitten. Es wäre daher sehr ungerecht, in einer oder der andern Ausdrucksweise jener Vorlesungen pantheistische Spuren finden zu wollen, da doch das Urtheil über solche und verwandte Lehren hier so klar und scharf ausgesprochen und noch überdieß die freiwillige Selbstbeschränkung und Verwahrung des philosophirenden Geistes gegen das eigenmächtige Project auf absolute Macht entschieden erklärt ist. Es ist hiemit eine ganz bewußte Selbstzügelung gemeint, ein An- und Einhalten seiner selbst vor dem Ewigselbstständigen, nur durch Sich bestimmbaren, — um der Offenbarung seines Wortes und seines Willens Raum zu geben, sich nicht von der bloßen Aussicht auf das Göttliche zum Wahn wirklicher Göttlichkeit verführen zu lassen und so aus eigner Machtvollkommenheit Gott und die Welt zu construiren und zu bestimmen; es ist vielmehr der freie Entschluß, der actuosen ewigen Freiheit und Liebe, wie sie im klaren und bereitwilligen Bewußtseyn aufgegangen, gewissenhaft zu folgen und mitzuwirken, ein Entschluß, welcher der Realität des Ideals, des göttlichen Ebenbildes nämlich, würdig ist. Dieses Anhalten seiner selbst — grade an dem Punkte, wo der richtig durchgeführte Idealismus zur Anerkennung der wesentlichen Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit des Ich und Du (des Subjectes und Objectes) gelangt und wohl auf deren vollkommene Uebereinstimmung bedacht ist, der geschaffene Geist aber nicht vermag, die Liebe, welche die Einigkeit so wie die Selbstständigkeit des Ich und Du allein sicherstellt, aus sich selbst zu schöpfen — dieses Anhalten ist das Großartige in Fr. Schlegels Philosophie; denn das Fortconstruiren der hochmüthigen Vernunft über das Maaß des Idealismus hinaus bis dahin, wo Ich und Du in den Abgrund des Absoluten sich verlieren, ist eben der Irrthum und die Verblendung des Zeitalters, welches bei seinen Bestrebungen so oft in den

Wahn geräth, aus eigner Machtvollkommenheit schon an sich in dem Besitz jener Einigkeit und Selbstständigkeit zu seyn, die nur Gott vollkommen eigen ist und von welcher der Mensch ohne dessen liebreichen Beistand jeden Augenblick abweicht, ohne die Sehnsucht nach vollem und ewigem Bestande der wesentlichen Einigkeit und persönlichen Gegenseitigkeit des Subjectes und Objectes jemals aus sich selbst befriedigen zu können, ja vielmehr in die Unsicherheit und verzehrende Leidenschaftlichkeit für das Ich oder für das Du verwickelt wird oder jenen Abgrund mit Träumen oder mit leeren Begriffen auszufüllen sucht. Eben an dieser Stelle der größten Gefahr für die damalige Zeitphilosophie stand Fr. Schlegel still wie ein Mann, der die projectirende Vernunft zu zügeln und zu beruhigen weiß, damit sie vernehme, nicht was sie will, sondern was Gott will und was Er in Allem und auf ewige Weise allein kann und vermag. Erkennen und verstehen soll die Philosophie, daß Gott der Herr ist, aber auf diesem Höhepunkte soll sie auch begreifen, daß der geschaffene Geist niemals göttliche Weisheit und Macht erreicht und daß auch sie ihm solche nicht verschaffen kann. Jeder Anspruch hierauf ist Einbildung und Verkennen dessen, was die Idee ist und daß sie nichts anderes ist als das metaphysische Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, nicht aber alle Wahrheit an und für sich, die alle Kraft der Bewährung in sich hätte. Vor solcher Prätention, an welcher Fr. Schl. früher selbst Theil genommen und sie bis auf einen hohen Grad vermeintlicher Gotteskraft gebracht hatte, trat er in den Jahren, da ihm das rechte Licht aufgieng, schen zurück, wie manche andre nicht thaten, die ihn über die sogenannte göttliche Ironie hart getadelt haben. Er erblickte nun die Möglichkeit der Vollendung nicht in Vorspiegelungen, sondern in der Treue des Willens gegen den göttlichen Willen, im Gott-ergebenen Leben, als in welchem die Idee des Göttlichen durch ihren Schöpfer selbst realisirt und lebendig wirksam wird. — In seinem Idealismus ist daher freie Aussicht nach dem Himmel, die Theorie ist nirgends beschränkt, sie erhält durch die Natur der Sache selbst ihr

rechtes Maaß, und wir finden hier gerade das Gegentheil von Kants willkürlicher Beschränkung der Theorie, und noch stärker das Gegentheil von dessen Autonomie in der Praxis.

Die mitgetheilten Vorlesungen sind diesem gemäß von doppeltem Interesse; denn einmal geben sie uns zu erkennen, was der Philosophie jener Zeit zu ihrer zweckmäßigen Ausführung noch mangelte, und wie diese Ausführung auf dem Boden des Idealismus gründlich versucht werden könne; zum andern beweisen sie, daß ein solcher Versuch ohne nähere und innige Berührung mit der Religion nicht zu vollbringen ist, und daß eben auf der Höhe des wahren Idealismus die Aussicht auf die göttliche Freiheit und Liebe sich eröffnet, welche den auf diesem Wege zum Bedürfniß der Einigkeit des Ich und Du Gekommenen vor den Gefahren des absoluten Egoismus, des zerstörenden Dualismus oder der todten Indifferenz bewahrt und dem Bestreben nach Einigkeit Haltung verleihet durch den Glauben an das Subject, welches sich als das wahrhaftigste Object, als göttliches Du ihm darbietet und offenbart; dieser Glaube ist dann der fruchtbare Grund eines christlichen Philosophirens in stets wachsender Erkenntniß. Da dieses aber ohne das Opfer des eigenmächtigen Willens nicht geschehen kann, so hat Fr. Schl. wohl das Rechte erwählt, daß er sich an die ungetrübte Offenbarung Gottes in der katholischen Kirche und an deren *göttliche Gegenwart* in derselben ohne Rückhalt hingegeben, an die Gegenwart, welche allein das wahre, reale, alle Bestrebungen des guten Willens verwirklichende Ideal ist. Hier allein ist beseeligende Erkenntniß und Thätigkeit im heiligen Geist der Wahrheit möglich, und der Privat-Geist (der jederzeit privative) läutert sich erst in dieser heiligen Gemeinschaft *). Was unser Freund während diesem Leben

*) Was in jenen Vorlesungen noch nicht ganz diesen Charakter hat, findet sich in den späteren berichtigt und sichergestellt, und so bleiben die früheren wichtige Urkunden für den Stand der Philosophie in jener Zeit und für die Bekanntschaft mit den Lehrjahren eines Meisters, und darum haben wir sie öffentlich

in der Kirche und kraft desselben vollbracht, ist in seinen späteren Jahresheften niedergelegt, und zum Theil auch in seinen öffentlich mitgetheilten Vorlesungen zu Wien (1811 — 1828), so wie in den letzten, durch den Tod unterbrochenen, die er in Dresden gehalten, mit Klarheit ausgesprochen; überall zeigt sich die hohe Bildung des Mannes, die Fülle dessen, was er durch seine Studien nach allen Seiten gewonnen, unverkümmert durch den Glauben, der die Seele seines Lebens ist, — denn wie sollte im Schooß der Kirche etwas Tüchtiges verkümmert oder geschmälert werden, da sie nur den Irrthum verwirft oder berichtigt, sonst aber die Freiheit des wahren Denkens in weitestem Umfange von jeher gestattet hat, indem sie selbst das göttliche Maaß und Kriterium des Gedankens, des Wortes und der Werke ist? — Man muß freilich die Wichtigkeit und den Werth dieser Wahrheit selbst erfahren haben, wenn man ein Urtheil darüber fällen will; alsdann gelangt man auch zu der Einsicht, daß Behauptungen, wie etwa jene: „Fr. Schl. habe sich so gut es gehen wollte mit der Kirche abgefunden, und er habe Manches in ihren Kreis eingeschwärzt, was sie von keinem Anderen angenommen haben würde," aus Unwissenheit oder bösem Willen herrühren; hiezu gehört auch: er habe den katholischen Glauben von der poetischen Seite aufgefaßt, und überhaupt des philosophischen Talente ermangelt, was um so absurder ist, da selbst seine Poesie, gerade in der höchsten Begeisterung, philosophischen Tiefsinn athmet, ja oft einen gedankenvoll metaphysischen Charakter hat; in seinen Betrachtungen über das Leben und die Geschichte aber herrscht eine Fülle und eine Tiefe des Philosophirens, welche freilich die Flachheit oder die leere Abstraction nie begreifen wird. Auch schwankend, ja zweideutig soll er seyn, seine eigentliche Meinung verkleiden oder accomodiren, —

---

mitgetheilt. Auch in den Fragmenten findet sich manches erst in spätern Heften ganz zurechtgestellte, wie z. B. der Begriff der Seele Gottes (S. 492) in der Philosophie des Lebens (S. 73) seine Zurechtweisung erhält, wie anderes anderwärts.

das wäre freilich eine große Entdeckung, wenn sie nur nicht von solchen herrührte, die vom Geiste der Liebe und Gerechtigkeit wenig verstehen oder aber von andern, die ängstlich besorgt sind um eines bloßen Anscheins willen, der bei genauerer Auffassung vom katholischen Standpunkt aus verschwindet. Das Unverzeihlichste an ihm aber ist den Kindern der Zeit eben jenes Anhalten auf den Bahnen der ins Blaue hinaus progressiven, productiven und projectirenden Vernunft und die entschiedene Abwendung vom Absoluten; er hätte in wachsender Hoffart und dämonischem Uebermuth mit ihnen fortgehen und den alten Trotz heilig achten sollen, — das that er nicht und darum ist er geächtet und sein Verdienst aufs Kleinste reducirt; aber die katholische Nachwelt, die bessere, reinere, tiefere, als es die jetzige Mischung des Katholischen mit verderblichen Elementen zuläßt, wird ihn verstehen, wird Belehrung finden und mit Gerechtigkeit urtheilen.

Grade die entschiedene Abwendung vom Absoluten ist, was ihm die höchste Ehre macht und der feste Grund des Friedens nach rastloser Thätigkeit und mancher Verirrung für ihn geworden ist; nur dieser Friede gab ihm die Macht, den inneren Unfrieden des Zeitalters scharf zu erkennen und zu beurtheilen und ihn dennoch muthig zu ertragen, in der Zuversicht, daß der Schatz der Wahrheit und Weisheit in der Kirche köstlicher ist als alles blos menschlich Große, Schöne und Erhabene, und das wahrhaftige Leben in ihr über alle natürliche Tugend und Heldenkraft, besonders wenn solche mit der Arroganz auf Absolutheit auftritt und gar wenn sie blos als freche Maske erscheint. Das Absolute ist nicht die Liebe und das Liebenswürdige, es ist das Tyrannische, dämonisch Zerstörende, der Abgrund des Schreckens, von dem die Besten sich längst abgewandt haben, mit männlicher Besonnenheit sich anhaltend und Gott und seinem Wort die Ehre gebend, wie unter den Besten auch Schelling hievon Zeugniß gegeben und zwar in dem Maaße, daß die Kinder der Zeit gleichfalls irre an ihm geworden sind und am wenigsten begreifen, daß auch er dem Rationalismus und dem Princip der Verneinung fest

entgegensteht und jener philosophischen Tendenz abhold ist, welche ohne den rechten und wahrhaftigen Glauben an die göttliche, objectiv wirkliche, Offenbarung ist und in der Idee nicht blos das Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, als dem göttlichen Logos, erkennt, sondern die absolute Wahrheit selbst, so daß sie, genau betrachtet, vom Nichts zum Nichts fortschreitet, somit leer ausgeht; denn die Genesis der Begriffe kann nur im Vertrauen auf jenen Logos und *unter* dessen anerkannter Führung einen *Inhalt* gewinnen und fruchtbringend seyn *).

*) Diese Grundbedingung *hatte ich ins* Auge gefaßt, als ich in den Beilagen zu J. v. Maistre's Abendstunden zu St. Petersburg 1825 (II. S. 634—35) äußerte: „In diesem Geist findet auch das, was bis jetzt durch die Wissenschaft der Logik geschehen ist, allein seine (richtige) Auslegung und die gerechte Anerkennung eines wahren Verdienstes; wie dagegen diese Lehre ohne Beachtung des (von mir dort) angegebenen Gesichtspunktes, über welche wir mit dem Urheber derselben (Hegel) im wesentlichen einig zu seyn hoffen, zu den größten Mißverständnissen (*zwischen* Philosophie und Religion), mehr als jemals eine frühere, die unbeabsichtigte Veranlassung geben könnte." Ueber diese Bedenklichkeit fühlte ich mich auch durch wiederholte mündliche Auseinandersetzungen mit Hegel nicht ganz beruhigt; sie hat sich auch seither mehrfach gerechtfertigt, namentlich durch den vorwaltenden Grundirrthum von der Consubstantialität des Menschen mit Gott in den öffentlich gewordenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion; aber noch weit mehr durch die Steigerung solcher irreführenden Principien zum absolutesten Rationalismus, wie er sich in dem verderblichsten Product der Schule an Tag legt. Fr. v. Baader hat über letzteres (als ein Document der Raserei des religiösen Stumpfsinns) in seiner kleinen Schrift: „über das Leben Jesu von Strauß" sehr beherzigenswerthe Worte ausgesprochen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Inhalt des vierten Theiles.

	Seite
Die Entwicklung der Philosophie.	
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit.	227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien.	254
Neuntes Buch. Die Moral.	278
Zehntes Buch. Natur= und Staatsrecht.	306
Von der Ehe.	350
Elftes Buch. Politik.	354
Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß.	382
Anmerkungen zu dem II.—XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom Herausgeber.)	397
Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.	399
Fragmente.	
Zur Logik und Philosophie. 1796.	405
Kant. 1796.	411
Ueber Jacobi.	418
Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.	420
Fichte.	421
Für Fichte. An die Deutschen.	423
Zum Idealismus.	428
Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800—1803.	429
Fragmente aus den Jahren	
1805.	432
1806.	440

	Seite
1810—1812.	454
1813.	472
1814.	480
1815.	486
1816.	492
1817.	497
1818.	500
Nachschrift des Herausgebers.	524

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Berichtigungen zur Nachschrift.

S. 526 Z. 5 statt richtige l. ruhige.
Ebendas. letzte Z. statt genommen l. gewonnen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlegel, Friedrich <<von>>,

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 180
6 nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts

Bd.: 4

Bonn 1846

Ph.u. 637 r-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047552-6